Acc 26541.

Acc 26541

UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK GENT

90000

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Verſuche
zur Aufklärung der Philoſophie
des älteſten
Alterthums

von

Friedrich Victor Leberecht Pleſſing
der Weltweisheit Doktor und ordentlichen Profeſſor auf der Königl. Preuſſiſchen Univerſität zu Duisburg.

Zweyter Band. Erſter Theil.

Doctrina illa, per tot manus tradita, et per tot ſecula, tanquam vinum ſaepius transfuſum, tandem in vaporem deſiit.

Leipzig, 1790.
Bey Siegfried Lebrecht Cruſius.

Digitized by Google

Verſuche
zur Aufklärung der Philoſophie
des älteſten
Alterthums

von

Friedrich Victor Leberecht Pleſſing
der Weltweisheit Doktor und ordentlichem Profeſſor auf der
Königl. Preuſſiſchen Univerſität zu Duisburg.

Zweyter Band.

Doctrina illa, per tot manus tradita, et per tot ſecula, tanquam
vinum ſaepius transfuſum, tandem in vaporem deſiit.

Leipzig, 1790.
Bey Siegfried Lebrecht Cruſius.

Digitized by Google

Digitized by Google

An Se. Majeſtät

Friedrich Wilhelm

den Zweyten

König von Preuſſen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Sire

Die gnädige Aufnahme, die der Anfang meiner Unterſuchungen über das Alterthum, in dem, Ew. Königlichen Majeſtät allerunterthänigſt zugeeigneten, erſten Bande des Memnonium, gefunden, und die ähnliche gnädige Aufnahme der Fortſezzungen dieſer Unterſuchungen — die ich Höchſtdenenſelben fernerhin zu Füſſen zu legen wagte — machen mich ſo kühn, auch dem Beſchluß derſel-

ſelben Ew. Majeſtät Nahmen vorzuſezzen. Da Ew. Majeſtät, durch die, von einem hochpreislichen Oberſchulkollegium, an die königlichen Univerſitäten ergehenden weiſen Verordnungen, Dero ernſtlichen Willen und gnädigen Vorſaz zu erkennen geben, die in einige Abnahme zu gerathen ſcheinenden reellen, ernſthaften Studien und Wiſſenſchaften — worunter auch vorzüglich das Studium des Alterthums

thums gehört — zu befördern und in beſondern Schuz zu nehmen; ſo glaube ich um deſto eher es wagen zu dürfen, dieſe, gewiß nicht unwichtige Gegenſtände des Alterthums betreffende, Unterſuchungen, Ew. Majeſtät öffentlich zu übergeben.

Glüklich würde ich mich ſchäzzen, wenn die Ausführung dieſer Arbeit, den Abſichten Ew. Majeſtät einiger-

maſſen entſprechen ſollte, und ich das allerhöchſte Wohlgefallen meines gnädigſten Beherrſchers, mir dadurch zu erwerben im Stande geweſen ſeyn könnte. Wie aber auch die Ausführung dieſer Arbeit ausgefallen ſeyn mag, ſo glaube ich doch, mit der Verſicherung zu Ew. Majeſtät Füſſen mich werfen zu dürfen: daß ich treu und ehrlich, mit Eiffer und Fleis, unter manchen Verleugnungen, die Wahrheit geſucht habe.

habe. Wenn ich daher auch das Ziel, nach dem ich gerungen, nicht erreicht haben ſollte, ſo hoffe ich doch, daß meine Abſichten ſelbſt, Ew. Majeſtät nicht mißfällig ſeyn werden.

Erfüllt von dieſer Hoffnung und von dem Beſtreben, mein Leben und meine Kräfte, den Dienſten Ew. Majeſtät mit Eiffer und Treue zu widmen, empfehle ich mich der Gnade des

 gütig=

gütigſten und großmüthigſten Kö=
nigs, und erſterbe in tiefſter Ehr=
furcht

Sire,

Ew. Königlichen Majeſtät

Duisburg am Rhein,
den 15. Februar 1790.

allerunterthänigſter Knecht
Friedrich Victor Leberecht Pleſſing.

Vorrede.

Ich übergebe hier den letzten Band meiner Verſuche zur Aufklärung der Philoſophie des älteſten Alterthums, bei denen ich meine Reiſe durch das Gebieth des Alterthums endige. Der, welcher vom Anfang an, (im erſten Bande des Memnonium) bis zum Ende, (im gegenwärtigen Bande dieſer Verſuche,) mit Aufmerkſamkeit mir nachgefolgt iſt, kann den weiten und mühſeligen Weg überſehn, den ich zurückgelegt habe. Was die Wahl des Studiums, und des, in dieſen beiden Werken, bearbeiteten Gegenſtandes anlangt, ſo rechne ich auf den Beifall der philoſophiſchen Liebhaber des Alterthums: indem der abgehandelte Gegenſtand, ſeinem Inhalt nach, wichtig, und bei weitem noch nicht in dem erſchöpft, iſt, was über ihn gedacht und geſagt werden kann; auch das ihn betreffende Studium der Art iſt, daß es nur wenige Liebhaber findet, und daß daher unter allen

Schrif-

Schriften, die in dieſem Fache der Gelehrſamkeit erſcheinen, die geringſte Anzahl ausmachen *). Man darf alſo auch meinem Buche, nicht den Vorwurf machen, daß es die Anzahl derſelben noch mehr angehäuft habe.

Izt entſage ich dieſer für mich undankbaren Arbeit, der ich ſechs Jahre lang, unabläſſig, mit ganzer Seele, nachgehangen, und die ich, nicht ohne Gefahr geendigt habe; indem ich zulezt überzeugt worden bin: daß Denken — beſonders anhaltendes Fortſtreben und Hinringen nach einem lebhaft ins Auge gefaßten Ziele — der Seele ſchädlich werden könne. Dieſe Erfahrung, ferner die, (daß man bei den beſten Abſichten) zu dem in Verfall gerathenden Studium des Alterthums, gewiſſe Anreizungen zu veranlaſſen, und Erweiterung des Erkenntnißkreiſes, über gewiſſe merkwürdige Gegenſtände des Alterthums, zu befördern, und bei den zu dieſem Ende unternommenen mühſamen Arbeiten, Haß, Schmähungen und Kränkungen ſich zuziehn könne —; dieſe beiden Erfahrungen, ſage

*) So manche Meſſen gehn hin, ehe unter den Tauſenden von Schriften, aus dieſem Fache der Gelehrſamkeit nur eine einzige erſcheint.

ſage ich, ſind die, durch mein Studium des Alterthums, für mich entſtandnen eigentlichen Folgen, oder Früchte.

Vieleicht erſcheine ich alſo izt zum lezten Mahl als Schriftſteller, indem es ungewiß iſt, ob die Kräfte meiner Seele es verſtatten werden, in der Wiſſenſchaft irgend etwas zu leiſten, der, (wie ich ſchon im zweyten Theile des ſechſten Buchs erklärt) mich abermals ganz zu widmen, ich izt im Begrif bin; denn ehe ich mich dem Forſchen des Alterthums ergab, war ſpekulative Philoſophie, mein Lieblingsſtudium *).

Ich ſchreibe hier eine Stelle aus dem Vorbericht des erſten Bandes dieſer Verſuche ab: „Selten haben neue Meinungen (beſonders in gewiſſen Fächern der Wiſſenſchaften) das Glük, gleich Anfangs Aufmerkſamkeit zu erwekken, und den Beifall und die Ueberzeugung ihres Zeitalters zu gewinnen. Dennoch ſollen mir auch alle beſtreitenden Urtheile willkommen ſeyn,

*) Einen Beweis hievon gibt meine 1783 herausgekommene Schrift: Ueber die Nothwendigkeit des Uebels bei fühlenden und vernünftigen Geſchöpfen. Deſſau und Leipzig 1783.

ſeyn, wenn ſie prüfend und unterſuchend ſind; nicht bei Nebendingen ſtehn bleiben, ſondern meinen Hauptgegenſtand umfaſſen und genau verfolgen. Gelehrten, die auf dieſe Weiſe unterſuchend urtheilen, kann es nur um Wahrheit zu thun ſeyn; von leidenſchaftlichen Abſichten ſich hinreiſſen zu laſſen, iſt unter ihrer Würde. Von Männern dieſer Art, können meine Beſtrebungen nach Wahrheit, nicht verkannt, und meine Abſichten dabei nicht unbeherzigt bleiben. Hierin weniger bemerkt und empfunden zu werden, muß allemal unangenehm für einen Schriftſteller ſeyn, der nicht handwerksmäſſig gearbeitet; ſondern, aus innigem Gefühl für ſeinen Gegenſtand, zu Unterſuchungen hingeriſſen worden iſt, bei denen er nach dem ſchwer zu erreichenden Ziele ſo ausdaurend gerungen." — Mit dieſer Erklärung begleite ich auch den Beſchluß dieſer Arbeiten, und ſezze zu derſelben nur noch folgendes hinzu:

Wenn ich dem, in meinen beiden Werken, über das Alterthum herausgebrachten Syſtem, Neuheit zueigne, ſo kommt es mir dabei nicht in den Sinn, dadurch das derzeitige, ihm entgegengeſezte Syſtem, welches von ſo würdigen Män

Männern und Gelehrten behauptet wird, herabzuwürdigen, und mir lauter Wahrheit zuzueignen. Ich bin nicht ſo eitel, mir Unfehlbarkeit einzubilden, und ſie meinen beiden Werken aufdrükken zu wollen. Auch glaube ich, müſſe man einer, in dem gegenwärtigen Zeitalter, (mit dem man zugleich lebt), ſehr allgemein gewordnen Meinung, wenn verdiente Männer und Gelehrte, ſich zu derſelben bekennen — und ſie ſonſt dem allgemeinen Beſten nicht geradezu *) ſchädlich iſt — mit einer gewiſſen Schonung und Achtung begegnen; ſollte man auch in ſich ſelbſt veſt überzeugt ſeyn, daß dieſe Meinung auf einen Irthum hinauslaufe.

Bei meinem Abſcheiden von der ſchriftſtelleriſchen Laufbahn, die ich vieleicht nie wieder betrete, empfehle ich mich dem Andenken aller edlen Wahrheitsforſcher, mögen ſie mit mir einſtimmen, oder verſchiedener Meinung, über das von mir vorgetragene Syſtem ſeyn; wenn ſie nur die Wahrheit, um ihrer ſelbſt willen, lieben und ſuchen, und Ausbreitung der menſchlichen Erkenntniß von allen Seiten her befördert wün-

ſchen,

*) Denn mittelbarer Weiſe, in entferntern Folgen, iſt jeder Irthum dem allgemeinen Beſten ſchädlich.

ſchen, ſelbſt auch auf ſolchen Wegen, die von den ihrigen abweichen. Ich habe einen zu hohen Begrif von der wahren Freiheit im Denken (das gleichſam einzige milde Klima, in welchem die edelſten Zweige der Wiſſenſchaften gedeihen, auſſerhalb demſelben aber abſterben), als daß ſie zur Intoleranz verleiten könnte. Aechte Freunde der Wahrheit aber, die Freiheit im Denken achten, ſtehen nicht in dem Irthum, daß blos ein einziger Weg zur Wahrheit führe, ſondern daß es gar viele Wege gebe, auf denen ſie geſucht und gefunden werden könne*). Euer Mitgefühl, Eure Theilnehmung, Edle! ſoll meine Belohnung ſeyn. In manchen ſüßträumenden Stunden meiner Einſamkeit, ſchöpfe ich, aus dem Gedanken Eurer Vertrauung, öfters ſelige Gefühle, mit denen ich mich bis über die Grenzen dieſes Lebens fortſchwinge. Denn eben dieſer gemeinſchaftliche Wahrheitstrieb, iſt ein Band der Vertrauung, das, wenn ein beſſeres Lebensdaſeyn uns erwartet, ungetrennt durch den Tod,

in

*) Symachus ſagt bei einer andern Gelegenheit: quid intereſt, qua quisque prudentia verum inquirat? Vno itinere non poteſt perveniri ad tam grande ſecretum. Q. AVREL SYMACHI *Epiſt. lib. X. epiſt. 61. p. 415. Lugd. Batav. 1683.*

in demſelben ſtets fortdauern, ja noch inniger und veſter geknüpft werden wird. Sagt man nicht: daß aus dem ſcheinenden Tode, aus der ſcheinenden Verweſung, der Phönix, in ſchönerer, verherrlichterer Geſtalt, ſich zum neuen Leben aufſchwinge? — —

* * *

Nie iſt meine Abſicht geweſen, irgend einen Theil des gelehrten Publikums zu beſtechen. Sie iſt es noch weniger izt, da ich vom Schauplaz abtrete. Ich bitte um keine Nachſicht, ſondern fordre blos Gerechtigkeit!!! — Was ich hierdurch ſagen will, wird aus dem erhellen, was ich, zu meiner Antwort, auf die, in der allgemeinen deutſchen Bibliothek *) gegen mich herausgekommene Schmähſchrift, noch hinzuzuſetzen habe.

Ob ich gleich, in meiner Beantwortung derſelben, ganz ins Detail gegangen bin, und mich hinlänglich erklärt habe **), ſo will ich, zur

*) Siehe: Allgemeine deutſche Biblioth. des 89ſten Bandes, erſtes Stük. S. 220 — 228. Berlin 1789.

**) Die Beantwortung derſelben, ſteht im dritten Theil des ſechſten Buchs dieſer Verſuche.

leichtern Ueberſicht ihres Inhalts und ihrer gegen mich gerichteten Abſichten, hier doch noch eine kurze genau beſtimmte Darſtellung, im Skelet, nach dem jedesmaligen Inhalt, auf den Seitenzahlen, von ihr geben.

Sie geht von S. 220 - 228, und enthält acht Seiten. Hier iſt der Inhalt, jedes Mahl nach der Seitenzahl: S. 220. 221. ſpricht der unbekannte Verfaſſer, auf zwei Seiten hinter einander, a priori meinem Buche allen Werth ab; und zwar darum; 1) weil ich die Schwierigkeiten, die bei Entwikkelung der Platoniſchen Metaphyſik vorkommen, und die Regeln — nach welchen ich ſie aufzulöſen bemüht geweſen — nicht näher und beſtimmter angezeigt habe; 2) weil, wegen der Schwierigkeit den Plato zu verſtehn, es unmöglich ſei, in den Inhalt und den Geiſt ſeiner Philoſophie einzudringen. Ins Detail meiner Schrift ſelbſt, iſt hiebei der Unbekannte nicht im geringſten gegangen, um ſein Raiſonnement a priori, durch würkliche Fakta aus meinem Buche ſelbſt, a poſteriori, zu belegen. Dieſe Tirade nimmt zwei Seiten ein. Auf die Weiſe, wie der Unbekannte hier über mich abſpricht, kann jeder

jeder mein Buch verurtheilen, ohne daß er es braucht geleſen oder nur geſehn zu haben.

S. 222. ſchreibt der Unbekannte, aus dem meinem Buche vorgedrukten Inhalt, die Tittel der ſieben Theile ab, die es enthält. Dies nimmt abermals beinahe eine halbe Seite ein.

S. 222. Das Uebrige dieſer Seite enthält die Erklärung des Unbekannten: daß er meine Meinung über die Ideen annehme, ſie für Subſtanzen halte; allein das auf keine Weiſe unterſchreibe, was ich über die Ideen ſage, und mit der Art und Weiſe nicht zufrieden ſeye, wie ich dieſe Unterſuchung behandle.

S. 223. thut der Unbekannte zum erſten Mahle einen Blik in mein Buch ſelbſt, und tadelt mich deswegen, daß ich die Ideen zu verurſachenden Principien gemacht. Im dritten Theil des ſechſten Buchs habe ich die Grundloſigkeit dieſes Tadels gezeigt. Das was der Unbekannte hier ſagt, füllt eine halbe Seite an.

S. 223. deklamirt der Unbekannte, unter anzüglichen und beleidigenden Ausdrükken gegen mich. Er rechnet es mir zur Unbeſcheidenheit an, daß ich Mosheims und Herrn Hofrath

Meiners *) Meinung über die Ideen widerlegt, wobei er mich als einen eitlen Menſchen aufſtellt,

*) Bei mir, wird von dem Unbekannten, alles aufs übelſte und ärgſte gedeutet. Einige Ausdrükke legt er mir als Unbeſcheidenheit und Unverſchämtheit aus, und macht ſie mir zum größten Verbrechen. Allein iſt deswegen ein Schriftſteller ein unverſchämter Menſch, und von ſchlechter Gemüthsart, wenn er, veranlaßt dazu, durch gewiſſe vorliegende hinreichende Gründe, ſich irgend einmal einen harten Ausdruk erlaubt? Wird der Unbekannte wohl Herrn Hofrath Meiners, — gegen den ich mich, wie er mir vorwirft, ſo unbeſcheiden betragen haben ſoll — deswegen, weil er gegen den Recenſenten, in der allgemeinen deutſchen Bibliothek (der den erſten Band ſeiner Geſchichte der Wiſſenſchaften angezeigt) ſich einiger harten Ausdrükke bedient †), Unverſchämtheit vorwerfen, und ihm einen ſchlechten Charakter zueignen?

†) Herr Meiners läßt ſich gegen dieſen Recenſenten, unter andern in folgende Erklärungen heraus; „Dem Berliner Recenſenten kann ich zwar keine unlautern Abſichten, oder tadelnswürdige Partheilichkeit, aber wohl Mangel an Fleis und Kenntniſſen vorwerfen. Er nahm ſich nicht die Mühe, oder war auch nicht im Stande, das Unterſcheidende meines Werks richtig anzugeben, oder nur einen vollſtändigen Auszug daraus zu liefern; ſondern er dachte nur daran, wie er ſeine Bedenklichkeiten und Einwürfe — die den Recenſenten immer auf einige Augenblikke, über den Schriftſteller erheben — ſchiklich anbringen möchte. Wenn er ſo aufmerkſam geleſen hätet, als ein jeder Schriftſteller von einem Kunſtrichter

ſtellt, weil ich mich für den erſten Erfinder mei-
ner Erklärung der Platoniſchen Ideen ausgege-
b 4 ben

richter, der ihn beurtheilen will, verlangen kann; ſo würde er gefunden haben, daß faſt alles, was er in meinem Buche vermißt, beſſer, als er verlangte, darin abgehandelt war. — Mit Recht hatte er zu mir das Zutrauen, daß ich von einem Mitgliede des gelehrten Freiſtaats, freimüthige und ohne Bitterkeit geſagte Einwürfe, nicht übel aufnehmen würde. Vielleicht iſt es aber auch nicht überflüſſig, wenn ich Recenſenten daran erinnere, daß man in einem jeden alten Freiſtaat, der nicht in eine unbändige Ochlokratie ausgeartet war, gewiſſe Jahre und Kenntniſſe erlangt haben mußte, um in öffentlichen Volksverſammlungen, ſeine Stimme geben zu dürfen." — „Recenſent hat den Ariſtoteles ohne Aufmerkſamkeit und Kenntniß der Sprache geleſen, wenn er in dem angeführten Kapitel der Metaphyſik (Met. I. 6.) Beweiſe für die Meinung zu finden glaubt, daß die Pythagoräer durch ihre Zahlen, gewiſſe Subſtanzen in der Welt bezeichnet hätten. Ariſtoteles ſagt an allen übrigen Stellen, wo er von den Zahlen der Pythagoräer redet, aber nirgends deutlicher, als in dem auch von mir angeführten Abſchnitt, daß die Pythagoräer die Zahlen, für die Urſachen aller Dinge gehalten hätten. Recenſent ſpricht von vielen Stellen, an welchen Ariſtoteles die Zahlen, bloße Zeichen der Dinge genannt habe. Ich fordere ihn auf, dieſe Zeugniſſe zu nennen, und wenn er es nicht thut, ſo ſpreche ich ihm nochmals alle Bekanntſchaft mit dem Ariſtoteles ab." — „Der Berliner Recenſent wird es mir nicht verargen, wenn ich hier auf das, was er vom Xenophanes und Zeno ſchwazt, gar nicht antworte, weil

es

ben habe. Ueber alles das, was er hier vorbringt, läßt er ſich abermals in kein Detail, und auf gar keine Gründe ein *). In meiner Beantwortung habe ich gezeigt, daß ich mich auf keine Weiſe für den erſten Erfinder der Erklärung der Platoniſchen Ideen ausgegeben, die der

es in der That zu elend iſt." — „Bei Gelegenheit meines Urtheils über den Zeno und ſeiner Dialektik, bringt der Berliniſche Recenſent, mehrere Bemerkungen über die großen Verdienſte dieſes angeblichen Zweiflers, und über die großen Vortheile der Kunſt zu zweiflen, vor; auf die er ſich, wie man ſieht, was rechts zu Gute gethan hat, die aber ſo ſchülerhaft ſind, daß ein jeder Kenner den Augenblick merkt: daß ein ſolcher Gemeinortsſager, weder den Zeno, noch deſſen Sophiſtik, noch die wahre Kunſt zu zweiflen, kenne." Meiners Geſchichte der Wiſſenſchaften. Zweiter Band. Vorrede S. X. XI. XXV. XXVI. XXIX. XXXII.

*) Unwillen erregt es, wenn ein Schriftſteller, der viele Jahre lang ſeinen Gegenſtand mit Fleis und Treue bearbeitet hat, ſich wie einen gemeinen Brochürenſchreiber behandelt, und die Reſultate ſeiner mühſamſten Unterſuchungen, ohne Gründe und gehörige Prüfung, nur durch Machtſprüche, oder Gemeinplä̈zze, abgeurtheilt, oder verworfen, ſieht, die dem Recenſenten weder Zeit noch Kopf koſten, ſondern blos Dreuſtigkeit oder Muthwillen vorausſezzen; mit denen man, im ſichern Incognito, ohne Furcht, ſich über den Schriftſteller herwirft.

der Unbekannte hier nahmhaft macht. Das Ganze dieſer Deklamation, nimmt ziemlich eine halbe Seite ein.

S. 224. wird auf einer Viertelſeite gegen mich gerügt: daß nichts Verworrenes und Inkonſequentes darin liege, wenn Plato, unter den Ideen, keine Subſtanzen, ſondern Begriffe gedacht *). In meiner Antwort hierauf habe ich

*) Aus den ausruffenden Fragen und den Ausdrükken des Unbekannten hiebei, erhellet, daß er ſehr aufgebracht, wegen dieſer Behauptung, gegen mich ſeyn müſſe. Allein, wenn es andern Gelehrten erlaubt iſt, zu behaupten, daß das Gegentheil von meiner Meinung, (nehmlich, daß die Ideen Subſtanzen ſeyn ſollen), bei dem Plato, etwas Widerſprechendes und ganz Undenkbares vorausſezze †), warum ſoll denn juſt mir ein Verbrechen daraus gemacht werden, wenn ich eben das von dem Gegentheil meiner Meinung ſage, was andre Gelehrte, von dem Gegentheil ihrer Meinung behaupten? — Ich glaube, daß kaum irgend ein Beiſpiel von gröſſerer Partheilichkeit im Urtheilen vorhanden, als dieſer Mann gegen mich bewieſen. — Er macht in allen Stükken bei mir Ausnahmen. Alles, wodurch andre Gelehrte kein Unrecht begehen, und was ihnen ſehr wohl erlaubt iſt, ſoll mir auf keine Weiſe erlaubt ſeyn. Wie oft haben nicht andre Gelehrte, die den meinigen entgegengeſezte Meinungen über das Alterthum behaupten, die Vertheidiger einiger von mir in Schuz genommenen Meinungen, für Unwiſſende und Träumer erklärt.

ich gezeigt, in wie fern — nach der im erſten Bande von mir unternommenen Auseinanderſezzung der Meinung Plato's über die Ideen — es Inkonſequenz bei dieſem Philoſophen vorausgeſezt haben würde, wenn er die Ideen nicht zu Subſtanzen, ſondern zu Begriffen, gemacht hätte.

S.

erklärt. Soll jenen alles frei ſtehn, mir aber nichts? — Dies iſt in der That ein hoher Grad von Intoleranz, im Felde philoſophiſcher Meinungen.

†) Herr Hofrath Meiners läßt ſich über die der ſeinigen entgegengeſezte Meinung über die Platoniſchen Ideen (der zufolge ſie zu Subſtanzen gemacht werden, und welches auch meine Meinung iſt), in folgende Erklärung heraus: „Ewige, auſſer dem Verſtande exiſtirende Urbilder der wirklichen Arten und Gattungen der Dinge, haben etwas ſo Widerſprechendes und Undenkbares, daß man ſie, meinem Urtheil nach, keinem verſtändigen Manne, ohne die unzweideutigſten Zeugniſſe in ſeinen Schriften, beilegen kann. Solche Zeugniſſe hat man bisher nicht beigebracht, und wird ſie auch gewiß niemals auftreiben können. Hingegen widerſprechen dieſer Meinung, alle die Stellen des Plato, wo er die ewigen Muſter mit den Idealen oder Muſtern vergleicht, nach welchen Künſtler arbeiten. Auch hat unter den größten alten Schriftſtellern, nicht allein keiner dem Plato, die Behauptung von für ſich beſtehenden Urbildern zugeſchrieben, ſondern ſie haben auch *alle* ſeine Ideen, für ewige Begriffe in Gottes Verſtande gehalten." *Meiners* Geſchichte der Wiſſenſchaften. Zweiter Band. S. 803.

S. 224. 225. erkläret er, auf Dreiviertelſeiten von S. 224 und einer Viertelſeite von S. 225, meinen Beweis für die Subſtanzialität der Ideen, für elend; und zwar aus folgenden drei Gründen: 1. Ich ſeie, bei dieſem Beweiſe, nur bei einzelnen Wörtern und Bildern ſtehen geblieben; 2. weil ich aus dem Wort ουσια, die Subſtanzialität der Ideen zu beweiſen geſucht. Denn Plato habe vieleicht nur deswegen die Ideen ουσιας genannt, weil ſie nicht, wie die Sinnenwelt, beſtändigen Veränderungen unterworfen wären. (Bei dieſen gegen mich vorgebrachten zwei Gründen aber, läßt der Unbekannte ſich gar nicht drauf ein, um ihre Gültigkeit auf irgend eine Weiſe zu beweiſen. Er ſpricht blos ab, und behauptet: das iſt ſo; und zwar, weil Er es geſagt, ohne ſich nach gültigen Belegen umzuſehn.) 3. iſt mein Beweis der Subſtanzialität der Ideen, auch deswegen grundlos und ſeicht, weil ich auf eine unverantwortliche Weiſe, neuere Philoſophie, auf ältere, nehmlich den Begrif von Anſchauung, aus der Kantiſchen Philoſophie, auf die Platoniſchen Ideen, übergetragen habe. Das Ungegründete dieſes Vorwurfs, habe ich ebenfals in meiner Beantwortung gezeigt. Die drei

Punkte

Punkte hier, die der Unbekannte als ſeynſollende Gründe ſeines Tadels und ſeiner Verurtheilung anführt, nehmen zuſammen eine Seite ein.

S. 225. 226. kommt auf dreiviertel Seiten von S. 225, und einer Viertelſeite von S. 226 abermals eine lange Deklamation gegen mich vor: zuerſt werde ich als ein Ehrenſchänder beſchrieben, der die ehrwürdigſten Gelehrten und Philoſophen der neuern Zeit, ohne ihre Syſteme zu verſtehn, mit den niedrigſten Schimpfwörtern belege*); in dem angezeigten dritten Theile des ſechſten Buchs, habe ich mich hierüber hinlänglich erklärt; zweitens wird mir vorgeworfen — ohne daß aber der Unbekannte den geringſten Beweis darüber führet — daß ich in meinem Buche, die Hauptpunkte der Unterſuchung nur obenhin berühre; drittens werde ich bitter getadelt, daß ich ſo oft auf Nebendinge verfalle: wobei der Unbekannte — um doch endlich

*) Der Unbekannte ſagt hier die gröbſte Unwahrheit. Ich habe mich keiner Schimpfwörter, wohl aber einiger harten Ausdrükke, bedient, deren ſich ſo viele andre Gelehrte ebenfals bedienen, ohne daß man ihnen Unverſchämtheit vorwirft, ſie an den Pranger zu ſtellen, und ihren Charakter zu brandmarken ſucht.

endlich ein Mahl, durch ein nahmhaft gemachtes wirkliches Faktum aus meinem Buche, ſeinen gränzenloſen Tadel zu belegen, und ihm einigen Schein von Gültigkeit zu geben — über eine ihm hiezu recht willkommen zu ſeyn ſcheinende Stelle (von S. 128-136), herfällt, ſich ganze Dreiviertelſeiten lang über ſie luſtig macht, und ſie für eine alte Weiberfrazze erkläret, die für alte Weiber allenfals erbaulich ſeyn könne. Auch hierüber habe ich mich am angezeigten Orte erkläret. Dieſe S. 225 und 226 vorkommende Deklamation, füllt zuſammen eine ganze Seite an.

S. 226. werden auch verächtliche Blikke auf das Memnonium geworfen, und meine Unterſuchungen und Beweiſe über die Wiſſenſchaften Aegyptens, für ein elendes Produkt erkläret, bei dem ich auf Gerathewohl die Stellen und Nachrichten aus den Alten, ohne alle Prüfung ihrer Glaubwürdigkeit, gebraucht habe. Irgend einen Beweis hierüber, aus meinem Buche ſelbſt zu führen, fällt dieſem Manne gar nicht ein. Genug, weil Er es ſagt, ſo iſt jedes Urtheil an ſich ſchon gültig, das er über mich ausſpricht. Dieſer abermals beleidigende, ohne

Gründe

Gründe unterſtüzte, Angriff, nimmt beinahe eine halbe Seite ein.

S. 226. 227. überläßt ſich der Mann, einer zügelloſen Wuth, und fällt mit ſolchen Grobheiten, beſchimpfenden Benennungen und infamirenden Ausdrükken über mich her, die, unter ähnlichen Umſtänden, keiner, in öffentlichen Schriften — gegen einen bekannten Mann, den der Staat nicht unwerth geachtet, ihm einen ehrenhaften Poſten anzuvertraun, und von dem er nie beleidigt worden iſt — ſich erlauben wird, der die Gröſſe und Bösartigkeit einer ſolchen öffentlich zugefügten Beleidigung *) nur eini-

ger-

*) Denn unter allen Beleidigungen, ſind unſtreitig die, die größten und bösartigſten: wenn öffentlich, in gedrukten Schriften, von Unbekannten der Charakter eines Menſchen angegriffen wird. Meinem Urtheil nach, iſt Körpermord lange nicht ſo ſchreklich, als Seelenmeuchelmord. — Das Beſte der Wiſſenſchaften, wenn ſie nicht Gefahr leiden und die Wahrheit von Irthum und Aberglauben verſchlungen werden ſoll, macht es nothwendig, ja, zur Pflicht, über die Ideen eines Menſchen, öffentlich freimüthige Urtheile zu äuſſern. Allein es iſt abſcheulich — (ich will gewiſſe ſeltne Fälle ausnehmen, wo das allgemeine Beſte Schaden leiden könnte, wenn man über dieſe und jene Dinge ſchwiege, die den Charakter eines Menſchen betreffen) — den Charakter eines Menſchen öffentlich anzugreifen, zu verläum-

den,

germaaſſen zu fühlen fähig, und der mit den, unter geſitteten Völkern gewöhnlichen Geſezzen und Gebräuchen der Höflichkeit und des Wohlſtandes nicht ganz unbekannt iſt. Den Vorwand zu dieſem wüthenden Anfall, nimmt der Mann davon her: daß ich Leibnizzen und Malebranchen, in einer Note meines Buchs, einige ſchwärmeriſche Lehren ſchuld gegeben, und den Ariſtoteles *) angegriffen habe. Eine hinläng-liche

den, oder doch verdächtig zu machen! — Wie ſchwer iſt es doch über das menſchliche Herz, über den moraliſchen Werth oder Unwerth deſſelben, zu urtheilen! Wie grauſam iſt es daher, einem Menſchen, von dieſer Seite her, in öffentlichen Schriften — die in ganz Deutſchland und auch im Auslande geleſen werden, — wehe zu thun ſuchen!

*) Auch hier bei dem Ariſtoteles, bedient er ſich eines Gemeinplazzes, durch den er, mein über dieſen Schriftſteller herausgebrachtes Reſultat, zu der größten Verläumdung herabwürdigt, deren nur ein Mann, von meiner Gemüthsart fähig ſeyn könne. Er führt nehmlich die bekannte Nachricht von dem Schickſal der Schriften des Ariſtoteles an, daß ſie lange unter der Erde gelegen; ferner daß ihm viele Schriften untergeſchoben worden. — Es iſt ſonderbar, daß man vorher gegen andre, die den meinigen entgegengeſezte Reſultate aus dem Ariſtoteles herausgebracht, ſich dieſes Grundes nicht bedient hat, ſondern **nur gegen mich dieſe Waffen braucht.** Ariſtoteles gilt alſo ſo lange als ein

liche Erklärung hierüber, enthält der dritte Theil (gegen das Ende) des ſechſten Buchs. Dieſe, beſon-

ein ächter Schriftſteller, aus dem ſich was beweiſen läßt, ſo lange Meinungen und Reſultate aus ihm herausgebracht werden, die dieſem und jenem in ſeinen Kram dienen. — Allein meine aus dem Ariſtoteles herausgebrachten Reſultate, ſind der Art, daß ſie — wenn ſonſt die Erklärung der Ariſtoteliſchen Stellen ſelbſt, auf die ſie ſich beziehn, richtig iſt — durch jenen vorgebrachten Grund gar nicht umgeworfen werden können. Denn da ich den Ariſtoteles nicht deſultoriſch geleſen, und nicht blos durchblättert, ſondern ſtudirt habe, ſo gründen ſich meine Reſultate, nicht etwa auf blos einzelne Schriften, oder einzelne Stellen dieſer und jener Schriften: Es ſind vielmehr Reſultate, die in Harmonie mit dem ganzen Ariſtoteles ſtehn, und die ich in dieſer Harmonie auch dargeſtellt habe, nachdem ich mit der unſäglichſten Mühe, die unzähligſten Vergleichungen mit allen Schriften des Ariſtoteles und mit ihrem eigentlichen Geiſt, angeſtellt hatte †) Sollten alſo aus dem vorgedachten Grunde, meine Reſultate unrichtig ſeyn, ſo muß man alle Schriften des Ariſtoteles ganz und gar verwerfen, und ſie für unnüz erklären, irgend etwas daraus beweiſen zu können. Das Schickſal der Schriften des Ariſtoteles, und der über ihre Aechtheit geführte Streit — in welchem ſich ein neuerer Gelehrter, Herr Prof **Buhle** in **Göttingen** ſehr rühmlich bekannt gemacht hat — war mir eben ſo gut bekannt wie meinem Recenſenten.

†) Ich glaube, jeder wird ſich hievon überzeugen können, der das in dieſem Werk vorkommende vierte Buch lieſt, welches von der Ariſtoteliſchen Philoſophie handelt.

beſonders meinen Charakter infamirende Deklamation des Unbekannten, füllt eine und eine viertel Seite an.

S. 228. folgt der Schluß auf einer viertel Seite, ebenfals ganz in der Manier dieſes Mannes. Er ſagt nehmlich, daß ich, bei meiner Unterſuchung der alten Philoſophie, mich überhaupt ganz und gar nicht um die Glaubwürdigkeit der alten Schriftſteller bekümmert habe. Irgend einigen Beleg über dieſe harte Beſchuldigung, aus meinem Buche ſelbſt, beizubringen, findet er abermals nicht für nöthig. Das Einzige, worauf er dieſen Vorwurf gründet, beſteht darin: weil ich ſo viele Neuplatoniker citirt habe. — Auch über dieſen lezten Vorwurf habe ich, am angezeigten Orte, mich gehörig erkläret.

Hier habe ich den Inhalt dieſer Schmähſchrift kurz zuſammen gezogen, und nach Umfang und Seitenzahl genau beſtimmt. Es ergiebt ſich hieraus, daß unter den acht Seiten, die ſie einnimmt, nur eine und eine halbe Seite, einige in meinem Buch ſelbſt abgehandelte, zur Hauptſache gehörende, Gegenſtände betreffen,

 noch

noch eine andre halbe Seite aber, die Titel der ſieben Theile meines Buchs enthält. Auf den übrigen ſechs Seiten beſchäftigt ſich der Unbekannte entweder mit Nebendingen, oder er deklamirt gegen mich: z. E. wenn er auf zwei Seiten, durch Hülfe gewiſſer Gemeinplätze, die er beibringt, mein Buch a priori verurtheilt; wenn er die Stelle, S. 128-136, auf mehr als einer halben Seite — die mit den im Buche ausgeführten Hauptſachen ſelbſt, in gar keiner Verbindung ſteht — zur alten Weiberfrazze herabwürdigt; wenn er, wegen einer zufälligen Note, wo ich mich über Malebranche und Leibniz herauslaſſe, auf einer ganzen Seite, Grobheiten über mich ausſchüttet, meinen Charakter angreift, und in ein nachtheiliges Licht zu ſezzen ſucht u. ſ. w.

Da der Unbekannte ſo lebhaft von dem Unwerth meines Buchs überzeugt iſt, ſo hätte er ja beſſer gethan, wenn er ſich ins Detail der Unterſuchung eingelaſſen, alle die mancherlei Gegenſtände der Platoniſchen Philoſophie, die in meinem Buche abgehandelt werden, in ſcharfe Prüfung genommen, meine ſchlechte Ausführung

der.

derſelben gezeigt, und das Grundloſe meiner Beweiſe dargethan hätte. Auf dieſe Weiſe würde er ſeine lebhafte Ueberzeugung, den Leſern ebenfals mitgetheilt, und der Wahrheit ſelbſt, einen würklichen Dienſt geleiſtet haben. Ja, auch auf den anderthalb Seiten, wo er einige in meinem Buche vorkommende Punkte berührt, läßt er ſich auf weiter nichts, als meine Unterſuchung über die Ideen ein, die blos den Inhalt des dritten Theils ausmacht, ohne das Mindeſte von den in den übrigen ſechs Theilen abgehandelten Gegenſtänden zu berühren. Geſezt nun auch, der Unbekannte hätte erwieſen, die in dieſem dritten Theil vorkommende Unterſuchung ſeie ſchlecht ausgeführt; ſo würde hieraus doch noch nicht folgen: daß es eben dieſe Bewandniß auch mit den Unterſuchungen der übrigen Theile habe, und die blos angeſtellte Prüfung des dritten Theils allein, ihn berechtigen könne, über das Ganze meines Buchs überhaupt abzuſprechen, und es auf die Weiſe, wie er thut, herabzuwürdigen. Allein ſelbſt auch die Punkte, die er aus dem dritten Theile in Erwähnung bringt, betreffen nicht die eigentliche Hauptſache. Auch iſt der

Tadel ſelbſt, der ſich auf die angezogenen Punkte, aus dieſem dritten Theile, bezieht, von keinem einzigen Grunde begleitet, der nur einigermaſſen Stich hielte.

So iſt alſo das Benehmen und Verfahren des Mannes beſchaffen, der meine Schriften und meinen Charakter, auf eine ſo unanſtändige und ganz unerhörte Weiſe, verurtheilt und mißhandelt. Verdiene ich eine ſolche Behandlung, ich, der ich, durch die dem gelehrten Publikum vorgelegten Unterſuchungen und Reſultate derſelben über das Alterthum, auf keine Weiſe die Achtung gegen daſſelbe aus den Augen geſezt, und daher ein Recht habe, eben dies erwiedert vom Publikum zu verlangen? Ich will mich hierüber noch etwas näher erklären:

Hätte ich meine von den bisherigen Meinungen abweichende Reſultate über das Alterthum, als bloße Spiele und Einfälle meiner Fantaſie, dem Publikum aufzuheften geſucht, ohne dabei den gehörigen Weg gelehrter Unterſuchung einzuſchlagen, und ſie mit den gehörigen Gründen

und

und Beweiſen zu begleiten — ; alsdann in einem ſolchen Falle, hätte ich mich gewiſſermaſſen eines Muthwillens ſchuldig gemacht, und die Achtung gegen das gelehrte Publikum verlezt. Wenn ich alſo auf die beſagte Weiſe, die mir entgegengeſezten Meinungen, ohne ſorgfältig vorgelegte Gründe, angegriffen, und blos dreiſte, kekke Behauptungen gewagt, ohne ſie zu unterſtüzzen und ihnen gehörigen Nachdruk zu geben; ſo hätte ich alsdann kein Recht, mich darüber zu beſchweren: wenn man mich deswegen züchtigte, ohne ſich die Mühe zu nehmen, meine Einfälle und dreiſten Behauptungen, mit Gründen zu beſtreiten. Bei dieſem angenommenen Falle, bliebe mir kein Recht, das, was ich ſelbſt nicht geleiſtet, als Gegenerwiederung zu verlangen.

Allein bei meinen Schriften, tritt ein ſolcher Fall nicht ein. — Wenn ich hier die Unwahrheit rede, ſo trete man auf, und beweiſe, **durch Gründe**, das Gegentheil; (nicht aber wie der Unbekannte, in der allgemeinen deutſchen Bibliothek: denn ſoll die Verfahrungsart dieſes Mannes, im Beweiſen und Ueberzeugen, gültig ſeyn, ſo will ich, durch ſie, den redlichſten Mann, zum

Meuchelmörder machen!) — Nie habe ich die Meinungen anderer, ohne eine gewiſſermaſſen ängſtliche Genauigkeit, in Herbeiführung der Gründe, zu beobachten, zu beſtreiten geſucht. Nie habe ich, ohne dieſe beobachtete Genauigkeit, neue Meinungen über das Alterthum, für würkliche Wahrheiten erklärt. Da, wo ich die Gründe nicht hinlänglich genug glaubte, begnügte ich mich, ſie für weiter nichts, als Meinungen, oder Vermuthungen, auszugeben. Bei jeder Ausführung der Materien, bin ich im Gange gelehrter Unterſuchung fortgeſchritten, habe eine ſtrenge ſyſtematiſche Methode befolgt, Genauigkeit und Ordnung beobachtet, und die Darſtellung dieſer ſchweren und von unſerer Denkart zum Theil ſo entfernten Gegenſtände, deutlich und faßlich zu machen geſucht. Meine Pflicht, als Schriftſteller, glaube ich erfüllt zu haben. Hier liegen meine Schriften offen vor dem Publikum: jeder kann ſich überzeugen, wenn ich hier Unwahrheit rede! — Jeder, der einige Einſichten und Begriffe von dergleichen Art Unterſuchungen hat, und deſſen Augen nicht von Vorurtheilen verſchloſſen ſind, wird einſehen, daß ihre Ausführung und Vollendung nicht ohne groſſe Geduld

duld und Verleugnung und ohne die unſäglichſte Mühe, hat zu Stande gebracht werden können. Jeder der dies einſieht, und der einigermaſſen mit dem Lauf der Dinge bekannt iſt, wird zugleich einſehn: daß dergleichen Werke, wie die meinigen *), weder zeitliche Vortheile, noch Ehre (lezzere, wenigſtens bei Lebzeiten des Verfaſſers nicht) einbringen können. Der, welcher auf dieſem Wege zeitliche Vortheile und Ehre (bei Lebzeiten) ſuchen wollte, würde, durch die dabei erfolgende unnüzze Aufopferung ſeiner Leibes- und Seelenkräfte, ſich gegen ſich ſelbſt verſchulden, und die Pflichten gegen ſich ſelbſt verlezzen. Man wird mich alſo nicht im Verdacht haben können: daß ich aus Luſt, Genieſucht, Muthwillen, oder Eigennuz, das Memnonium und dieſe Verſuche geſchrieben; ſondern daß es ein höherer Trieb der Seele geweſen ſeyn müſſe, der mit Muth und aus-

*) Die Gegenſtände der Gelehrſamkeit betreffen, die keinesweges unter die Lieblings- und Modelektüre gehören, und wo vielleicht eine lange Reihe von Jahren — bis zu deren Ziel ſchwerlich mein Leben ausdauren dürfte — hingehn wird, ehe die in denſelben ausgeführten Ideen, gehörig bekannt und durchdacht, und alsdann nach ihrem Werth, oder Unwerth, gewürdigt ſeyn werden.

ausdaurender Geduld, mich zu einem Unternehmen beſeelen und erfüllen können, das, in Rükſicht auf zeitliche Vortheile und Belohnung, ſo unergiebig iſt. Seelen, die mit mir in ähnlicher Lage ſich fühlen, oder mit mir in ähnlicher Lage geweſen ſind, werden verſtehn, was ich hier ſagen will.

Einem Manne nun, der, unter ſolchen Umſtänden, den Kampfplaz betritt, gereicht es nicht zur Unehre oder Schmach, wenn er das Ziel, nach welchem er gerungen, auch nicht ganz erreicht. Irthümer, die man auf ſolche Art und Weiſe davon trägt, haben mehr Verdienſt, und koſten mehr Mühe, als Wahrheiten, die durch Zufall entdekt, oder andern nur nachgeſprochen werden. Geſezt daher auch, meine Unterſuchungen über das Alterthum, enthielten viele Irthümer, ſo hat das gelehrte Publikum zwar das Recht, meine Unterſuchungen ſtrenge zu prüfen, und die Irthümer derſelben zu rügen: allein es hat kein Recht, mir die Achtung zu verweigern, die ich doch ihm erwieſen habe. Dies kann ich, als Gerechtigkeit, fordern. Es hat kein Recht, mich, wenn ich

ſich auf Irthümer gerathen ſeyn ſollte — (die ich, nur im heiſſen Kampf und Streit um Wahrheit, als Narben in der Seele, davon getragen haben kann) — deswegen zu mißhandeln. Wer iſt ſo unedel, ſo grauſam, den, mit zerfleiſchter, blutender Bruſt, aus dem Schlachtfelde kommenden Krieger zu höhnen, weil er nicht als Sieger wiedergekehrt iſt? — — —

Ich habe mich nunmehr darüber erkläret, was ich darunter verſtehe, wenn ich geſagt: daß ich nur Gerechtigkeit verlange; zugleich habe ich auch die Akten meines Proceſſes vorgelegt. Der edlere Theil des Publikums, entſcheide nun nach denſelben: ob ich verdienet habe, von einem unbekannten Menſchen — der wohl gezeigt: daß er Pasquille ſchreiben könne; nicht aber: daß er die Platoniſche Philoſophie verſtehe, und mein Buch zu beurtheilen wiſſe — öffentlich vor dem deutſchen und ausländiſchen Publikum, geſchändet zu werden. Die Schmähſchrift deſſelben, habe ich — im dritten Theil des ſechſten Buchs — dieſem Werk beidrukken laſſen, damit ſie, ſo lange als meine Schriften ſich erhalten, der Nachwelt ein immerzeugendes Denkmahl davon bleibe: welche Vergeltung für ſeine Mühe und Arbeit und für die, im Streben nach Wahrheit, durchwachten Nächte, ihr Verfaſſer davon getragen hat.

Ich endige mit folgender Erklärung: In Abſicht der Säzze und Reſultate, die ich in dieſem Werk vorgetragen, und der Gründe, mit

denen ich Meinungen gegen andre Gelehrte, entweder vertheidigt, oder beſtritten habe, werde ich immer Rede ſtehn. Sollten aber unter den Ausdrükken, unter welchen ich den Streit, oder die Vertheidigung, geführet, ſich einige finden, die, auf irgend eine Weiſe, als beleidigend — (denn bei dem ſchnellern Ideengange und in dem reizbaren Zuſtande, in den die Seele, bei dem Streit oder der Vertheidigung, verſezt wird, wird man, ohne Abſicht und vorhergehenden Willen, bisweilen zu etwas ſtarken und ſcharfen Ausdrükken gereizt) — ich ſage, als beleidigend gedeutet werden könnten, ſo nehme ich ſolche zurük, und erkläre ſie hiemit alle für nichtig und ungültig. Denn nie habe ich die Abſicht gehabt, irgend Jemanden zu beleidigen. Dies, hoffe ich, wird die gegenwärtige öffentliche Erklärung auſſer Zweifel ſezzen, die ich nicht geben würde, wenn ich mehr eitel und ſtolz, als gegen den möglichen innern Vorwurf einer vieleicht zugefügten Beleidigung empfindlich wäre.

Geſchrieben zu Duisburg am Rhein, den 15ten Februar, 1790.

Inhalt.

Zweites Buch.

Die metaphyſiſche Philoſophie der Eleatiker.

Vorbetrachtung. . . Seite 1

Erſter Theil.

Darſtellung der, von den Alten, der Eleatiſchen Philoſophie zugeeigneten Lehren. . . 7

Zweiter Theil.

Erklärung der Eleatiſchen Philoſophie; wobei der wahre Sinn ihrer Lehren entwikkelt wird.

Erſter Abſchnitt.

Die Eleatiker dachten unter dem μη ον, keinesweges ein leeres Nichts, ſondern dieſe Sinnenwelt, und die, auſſer der intelligibeln Welt, vorhandenen Principien dieſer Sinnenwelt . 20

Zwei-

Zweiter Abſchnitt.

Sie hielten das unbewegliche ἐν und ὀν für Etwas, das von der Sinnenwelt ganz und gar verſchieden und getrennt ſei. . . Seite 30

Dritter Abſchnitt.

Sie verſtanden unter dem unbeweglichen ἐν und ὀν, die intelligible Welt der metaphyſiſchen Philoſophie, welche Plato in der Folge vorgetragen hatte. . . . 35

Vierter Abſchnitt.

Warum die Eleatiker die Weſen der intelligiblen Welt für unbeweglich gehalten, das ἐν und ὀν, und die Sinnenweſen, μὴ ὀντα genannt, und dieſen das Seyn abgeſprochen. . 49

Fünfter Abſchnitt.

In wie fern die Eleatiker die Bewegung, Erzeugung und Zerſtörung geleugnet, und daß ſie ſelbige bei der Körperwelt keinesweges aufgehoben haben. . . . 58

Drittes Buch.

Von der metaphyſiſchen Philoſophie der Pythagoräer.

Erſter Theil.

Daß Ariſtoteles vorzüglich ſchuld daran ſei, daß die Pythagoräiſche Philoſophie ſo mißverſtanden worden, und ſo räthſelhaft geblieben. Seite 65

Zweiter Theil.

Ob Pythagoras ſpekulative Philoſophie zu ſeinem eigentlichen Geſchäfte gemacht, oder ſich mehr mit Staatsſachen abgegeben habe. . 77

Dritter Theil.

Von der Uebereinſtimmung der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Philoſophie.

Erſter Abſchnitt.

Unmittelbare hiſtoriſche Zeugniſſe, daß Plato die Pythagoräiſche Philoſophie nachgeahmt, und zwiſchen dieſer und der Platoniſchen, eine groſſe Uebereinſtimmung ſtatt gefunden habe. . 81

Zweiter Abſchnitt.

Daß Plato, den Grundſäzzen ſeiner Philoſophie zu folge, die Pythagoräiſche, wenn ſie phyſiſch-materialiſtiſch geweſen wäre, nicht nachahmen können. . . . 86

Dritter Abſchnitt.

Die Pythagoräiſche Philoſophie lehrte, eben ſo wie die Platoniſche, daß die Gegenſtände der Sinnenwelt, weiter nichts als der Materie eingedrükte Figuren wären; und daß die Welt, nach harmoniſchen Geſezzen und Verhältniſſen, hervorgebracht worden und regieret werde. Es werden hiebei die aus dieſen beiden Pythagoräiſchen Meinungen folgenden Reſultate vorgelegt. Seite 90

Beſchluß dieſes Abſchnitts.

Vermuthungen über die tönende Memnons-Säule, die im Memnonium, zu Theben in Aegypten ſtand. . . 108

Vierter Abſchnitt.

Uebereinſtimmung der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Philoſophie, über die Lehre von der Weltſeele. . . . 112

Fünfter Abſchnitt.

Uebereinſtimmung der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Philoſophie, über die Lehre von den Ideen. Die Pythagoräiſchen Zahlen, waren die Platoniſchen Ideen. . . 117

Vierter Theil.

Von der Zahlenlehre der Pythagoräer.

Erſter Abſchnitt.

Ariſtoteles Darſtellung dieſer Lehre. . . 138

Zweiter Abſchnitt.

Die Pythagoräer nahmen mehr als eine Gattung von Zahlen an: erzeugende (die Principien) und erzeugte (aus den Principien entſtandne). Unter den erſtern, dachten ſie die Monas und Dyas; unter den zweiten, die aus ihnen entſtandnen Gegenſtände dieſer Sinnenwelt. Die Monas, gehörte unter die intelligiblen; das aus ihr und der Dyas Erzeugte, unter die ſinnlichen Zahlen. — Ariſtoteles macht hievon eine falſche, verkehrte Darſtellung. . . . Seite 148

Dritter Abſchnitt.

Von der Monas.

Erſtes Hauptſtük.

Der mit der Einheit verknüpfte Begriff, drükte den Charakter der, von den Pythagoräern, der Monas beigelegten Eigenſchaften genau aus; und Plato eignete, den Grundſäzzen der metaphyſiſchen Philoſophie zu folge, eben dieſe Eigenſchaften dem ἓν zu, welches die Ideen unter ſich begrif. . . . 159

Zweites Hauptſtük.

Die Pythagoräer dachten unter der Monas, nicht blos eine einzige Subſtanz, ſondern mehrere Arten und Gattungen derſelben . . 176

Vierter Abſchnitt.

Von der unbeſtimmten Dyas. Sie ſtellte die Materie, und die mit derſelben vereinigte rohe Weltſeele vor. . . . 187

Fünf-

Fünfter Abſchnitt.

Die Pythagoräiſche Philoſophie, nahm ein höchſtes göttliches Weſen, als Welturheber an, und war ganz metaphyſiſcher Art. . . Seite 199

Fünfter Theil.

Von den wahrſcheinlichen Urſachen, wie die Erfinder der Pythagoräiſchen Philoſophie darauf gekommen, der Zahlen, als ſymboliſch-darſtellender Zeichen, bei derſelben ſich zu bedienen 218

Beſchluß dieſes Buchs.

Daß Pythagoras ſeine Philoſophie aus Aegypten mitgetheilt erhalten. . . 232

Viertes Buch.

Von der metaphyſiſchen Philoſophie des Ariſtoteles.

Erſter Theil.

Allgemeine Betrachtungen über den Ariſtoteles und ſeine Philoſophie. . . 239

Zweiter Theil.

Ariſtoteles ſtimmt in der Lehre über die Materie, die er für ein formloſes Weſen erkläret, mit den metaphyſiſchen Philoſophen überein.

Erſter Abſchnitt.

Ariſtoteles erkläret die Materie für ein formloſes Weſen. . . . 259

Zwei-

Zweiter Abſchnitt.

Die Materie iſt, ohnerachtet ihrer erhaltenen Bildung und der Verwandelungen, denen ſie, bei der Erzeugung und Zerſtörung unterworfen, ihrer innern Natur nach nicht verändert worden.

Dritter Theil.

Von der aus der metaphyſiſchen Philoſophie entlehnten Ideenlehre, und noch einigen, auf dieſelbe ſich beziehenden, Meinungen des Ariſtoteles. ⸗ ⸗ ⸗ Seite 273

Erſter Abſchnitt.

Ariſtoteles hielt, eben ſo wie Plato, das ον, ἑν und καθολȣ, für Subſtanzen und ſich mittheilende Principien, und verſtand unter denſelben die Ideen. Es werden hiebei zugleich einige Widerſprüche gezeigt, in die erſterer hierüber mit ſich ſelbſt verfällt. ⸗ ⸗ 275

Erſtes Hauptſtük.

Von den Widerſprüchen, in die Ariſtoteles dadurch verfällt, daß er dem καθολȣ und dem ον und ἑν, die Subſtanzialität abſpricht. ⸗ 276

Zweites Hauptſtük.

Ariſtoteles macht das ον und ἑν, zu etwas Subſtanziellen, und zu einem intelligiblen, ſich mittheilenden Princip. ⸗ ⸗ 282

Erſtes Kapitel.

Dem Ariſtoteles zufolge, iſt das ὀν und ἑν ein ſubſtanzielles, intelligibles Princip. Seite 283

Beſchluß dieſes Kapitels.

Ariſtoteles verſteht unter dem ἑν und ὀν, die intelligible Welt, d. i. das bei ihm unter dem Nahmen ακινητου ον, ειδος, περας, καθολȣ u. ſ. w., vorkommende intelligible Princip. 289

Zweites Kapitel.

Ariſtoteles beſchreibt das ὀν und ἑν, als ein ſich mittheilendes Princip, welches andern Weſen inhärire, d. i. ihnen ſich mittheile. 293

Drittes Hauptſtük.

Ariſtoteles macht, eben ſo wie Plato, das καθολȣ zur Subſtanz und zum intelligiblen Princip, und begreift unter demſelben die Ideen. 301

Zweiter Abſchnitt.

Unmittelbarer hiſtoriſcher Beweis, daß Ariſtoteles, in der Lehre von den Ideen, mit den metaphyſiſchen Philoſophen übereingeſtimmt habe.

Erſtes Hauptſtük.

Unmittelbare Zeugniſſe und Auſſagen des Ariſtoteles, daß er zweierlei Arten von Formen, oder Ideen, intelligible und phyſiſche angenommen. 316

Zweites Hauptſtük.

Ariſtoteles verſtand unter den Formen, nicht — wie einige Gelehrte behaupten — gewiſſe Eigenſchaften und Würkungen der Materie, oder Natur . . . Seite 326

Vierter Theil.

Uebereinſtimmung des Ariſtoteles, in der — auf die Ideen, oder intelligiblen Urbilder des göttlichen νȣς gegründeten — reinen Vernunfterkenntniß, mit den metaphyſiſchen Philoſophen.

Erſter Abſchnitt.

Ariſtoteles nimmt, ſo wie Plato, eine angeborne reine Vernunfterkenntniß an, und begreift unter derſelben, den thätigen Verſtand. Unter dem leidenden Verſtande, verſteht er die nicht angeborne, ſinnliche Erkenntniß, die er daher mit einer tabula raſa vergleicht. . . 332

Zweiter Abſchnitt.

Dem Ariſtoteles zu folge, beſteht die wahre Philoſophie, im würkſamen Erkennen und Denken des reinen Verſtandes, und in einer, durch daſſelbe in der Sinnenwelt verurſachten Nachahmung der Ideen, oder der intelligiblen Urbilder des göttlichen νȣς. . . 342

Erſtes Hauptſtük.

Kurze Darſtellung der in der metaphyſiſchen Philoſophie hierüber vorkommenden Lehre. Seite 342

Zweites Hauptſtük.

Ariſtoteles begreift unter der wahren Philoſophie, die θεωρια, oder die Seeligkeit und Tugend, und erkläret dieſe für ein würkſames Erkennen und Denken des reinen Verſtandes.

Erſtes Kapitel.

Die wahre Philoſophie beſteht in der θεωρια, oder in der Seeligkeit und Tugend. . . 348

Zweites Kapitel.

Unter der Würkſamkeit des reinen Verſtandes, durch welche ſich das Beſtreben der, in der θεωρια, oder in der Seeligkeit und Tugend beſtehenden, wahren Philoſophie äußert, muß keine bloſſe Würkſamkeit im Denken, ſondern auch eine thätige Würkſamkeit im Handeln verſtanden werden. . . . 352

Drittes Hauptſtük.

Das würkſame Denken und Erkennen des reinen Verſtandes, iſt ein aus ſich ſelbſt geſchöpftes Denken und Hervorbringen. . . 356

Erſtes Kapitel.

Das würkſame Erkennen und Denken des göttlichen νȣς, iſt ein aus ſich ſelbſt geſchöpftes Denken und Hervorbringen. . . 357

Zweites Kapitel.

Wahrſcheinliche Bedeutung, die das Wort θεωρια, in der metaphyſiſchen Philoſophie gehabt. 365

Drit-

Drittes Kapitel.

Das würkſame Erkennen und Denken des reinen Verſtandes der Menſchen, in welchem die Philoſophie beſteht, iſt ein aus ſich ſelbſt geſchöpftes Denken und Hervorbringen. Seite 368

Viertes Hauptſtük.

Durch das würkſame Erkennen und Denken des reinen Verſtandes, werden die intelligiblen Urbilder des göttlichen νους nachgeahmt, und dadurch die von dieſen (den intelligiblen Urbildern) in jenem (dem reinen Verſtande) vorhandnen reinen Bilder und Vorſtellungen, in der Sinnenwelt würklich gemacht. 375

Fünftes Hauptſtük.

Auch Künſte und Wiſſenſchaften entſtehn, dem Ariſtoteles zu folge, durch das würkſame Denken und Erkennen des reinen Verſtandes, d. i. durch die ενεργειας deſſelben, die auf die intelligiblen Urbilder des νους ſich beziehn. 381

Fünfter Theil.

Auch in der Lehre von der Weltſeele, ſtimmte Ariſtoteles mit der metaphyſiſchen Philoſophie überein. Es werden verſchiedene Widerſprüche deſſelben in ſeinen Meinungen hierüber aufgedekt. 384

Erſter Abſchnitt.

Von der guten, göttlichen Weltſeele.

Erſtes Hauptſtük.

Von der Uebereinſtimmung des Ariſtoteles, in der Lehre von der göttlichen Weltſeele, mit den metaphy-

taphyſiſchen Philoſoyhen; und zugleich auch von den, bei ſeinen Behauptungen über die Seele, vorkommenden Widerſprüchen deſſelben. Seite 385

Zweites Hauptſtük.

Ariſtoteles hält die göttliche Weltſeele, für ein, durch Mittheilung des νȣς, entſtandnes Weſen, das die Sinnenwelt unmittelbar regiere, und alle Dinge in derſelben hervorbringe. . . 392

Drittes Hauptſtük.

Ariſtoteles gibt der göttlichen Weltſeele einen einfachen Körper, redet von ihr unter dem Namen: Element, Aether und Himmel, und eignet ihr die kreisförmige Bewegung zu. . . 397

Zweiter Abſchnitt.

Von der böſen Weltſeele, die beim Ariſtoteles auch Privation heißt.

Erſtes Hauptſtük.

Unmittelbarer hiſtoriſcher Beweis, daß Ariſtoteles, gleich den metaphyſiſchen Philoſophen, eine böſe entgegengeſezte Weltſeele angenommen habe. . . . 410

Zweites Hauptſtük.

Ariſtoteles nennet die böſe Weltſeele, auch Privation, und macht ſelbige zum Princip der rohen urſprünglichen Bewegung.

Erſtes

Erſtes Kapitel.

Erklärungen des Ariſtoteles über die Privation, in welchen er dieſelbe als ein böſes entgegengeſez-tes Weſen beſchreibt. . . Seite 414

Zweites Kapitel.

Ariſtoteles hält die Privation, für keine bloße Entbehrung, oder Beraubung — wie einige behauptet — ſondern für das Princip der rohen urſprünglichen Bewegung und desjenigen Theils derſelben, der noch izt in dieſer Roheit und Unordnung ſich befindet, und der die ſogenannte böſe Weltſeele iſt. . . 425

Drittes Kapitel.

Von den Widerſprüchen, in die Ariſtoteles über das Princip der urſprünglichen Bewegung dadurch verfällt, daß er den νυς für das Princip derſelben erklärt; wobei aber gezeigt wird, daß er den νυς, nicht zum eigentlichen Princip der Bewegung ſelbſt, ſondern nur zum Princip der in derſelben verurſachten Ordnung mache; indem der νυς, die Bewegung als Mittel und Werkzeug zur Hervorbringung der Sinnenwelt gebrauche. . . . 440

Sechſter Theil.

Ariſtoteles hält, gleich den metaphyſiſchen Philoſophen, die ganze Sinnenwelt für nichts an ſich Würkliches, ſondern nur für äuſſere Formen und Figuren, die Mittheilungen, oder Nachahmun-

gen der intelligiblen Ideen vorſtellen, und, durch die göttliche Weltſeele, vermittelſt der kreisförmigen Bewegung, in die Materie eingeführet werden.

Erſter Abſchnitt.

Kurze wiederhohlte Darſtellung der in der metaphyſiſchen Philoſophie hierüber vorkommenden Lehre. Seite 456

Zweiter Abſchnitt.

Den in gewiſſen Meinungen des Ariſtoteles liegenden Reſultaten zufolge, hat derſelbe die Sinnenweſen für keine würklichen Dinge an ſich, ſondern nur für äuſſere, in die Materie eingeführte Formen und Figuren halten können.

Erſtes Hauptſtük.

Einen Beweis hievon gibt der Name περας ab, den er dem einen, auf die Materie wirkenden Princip gegeben. 460

Zweites Hauptſtük.

Aus der vom Ariſtoteles behaupteten Lehre der metaphyſiſchen Philoſophie, von der Formloſigkeit der Materie, erhellet, daß er unter der Sinnenwelt äuſſere in die Materie eingeführte Formen und Figuren verſtanden habe. 462

Drittes Hauptſtük.

Auch die Meinung: daß die Erzeugung der Sinnenweſen, aus den in die Materie eingeführten

Formen

Formen entſtehe, gibt einen Beweis ab, daß Ariſtoteles die Sinnenweſen, für keine würklichen Dinge, ſondern nur für äuſſere Figuren in der Materie gehalten habe. Seite 469

Dritter Abſchnitt.

Aus unmittelbaren Zeugniſſen und Ausſagen des Ariſtoteles erhellet, daß er unter den Sinnenweſen, keine würklichen Dinge an ſich, ſondern nur äuſſere Formen und Figuren in der Materie — die von ihm phyſiſche Formen genannt werden — verſtanden, und ſelbige für Mittheilungen der intelligiblen Ideen gehalten habe, die durch die göttliche Weltſeele in die Materie eingeführt werden.

Erſtes Hauptſtük.

Unmittelbare Zeugniſſe und Ausſagen des Ariſtoteles darüber, daß die Sinnenweſen, keine würklichen Dinge an ſich, ſondern nur äußere Formen und Figuren in der Materie vorſtellen. 472

Zweites Hauptſtük.

Unmittelbare Zeugniſſe und Ausſagen des Ariſtoteles darüber, daß er die phyſiſchen Formen für Mittheilungen und Nachahmungen der intelligiblen Ideen gehalten. . . 479

Drittes Hauptſtük.

Unmittelbare Zeugniſſe und Ausſagen darüber, daß die phyſiſchen Formen, durch die göttliche Weltſeele in die Materie eingeführt werden. Seite 490

Beſchluß dieſes Buchs.

Von noch ein Paar andern merkwürdigen Meinungen der metaphyſiſchen Philoſophie, mit denen Ariſtoteles ebenfals übereingeſtimmt. 493

Zwei-

Zweites Buch.

Die metaphyſiſche Philoſophie der Eleatiker.

Digitized by Google

Vorbetrachtung.

§. 1.

Die Eleatiſchen Philoſophen — deren Häupter Xenophanes, Parmenides, Zeno und Meliſſus wären — gehören unter die vor Platos Zeiten lebenden Anhänger der metaphyſiſchen Philoſophie, die lezterer, nur unter einigen Veränderungen und nicht ſo dunkel, wie jene, mehr im Gewande einer lichtern und philoſophiſch gebildetern Sprache, vorgetragen hatte. In den nachfolgenden Zeiten — da größere Denkfreiheit aufkam *), und mehrere philoſo-

*) Ueber die Intoleranz der Alten, und wie wegen derſelben dieſes metaphyſiſche Syſtem, ſowohl in der Philoſophie als Religion, im älteſten Alterthum ſo allgemein wurde, ſehe man mein Memnonium nach: zweyter Band, fünfter Theil, S. 475 - 504.

loſophiſche Sekten entſtanden *), und die Grie- chen, durch erhöhte Kultur, durch Künſte und ſchöne Wiſſenſchaften, mehr verfeinert und zur ſchönen ſinn- lichen Natur hingeriſſen worden waren, ſo daß ſie an einer Philoſophie wenig Geſchmack mehr fanden, die, ſo wie die metaphyſiſche, ſo abſtrakt und ſpiz- fündig, ſo feierlich und ſchwermüthig war, und ſo viele Entſagungen (eine faſt gänzliche Verleugnung der ſchönen Sinnlichkeit, an der die Griechen doch ſo ſehr hingen) verlangte — ich ſage: in den nachfol- genden Zeiten, verlor dieſe metaphyſiſche Philoſphie viel von ihrem Intereſſe, wodurch man immer unbe- kannter mit dem wahren Geiſt derſelben wurde: zu- mahl da ihre Lehren (auch ſogar noch in neuern Zeiten, von Plato und Ariſtoteles) ſehr dunkel vorgetragen worden waren **), das Studium derſelben daher viel grü-

*) Die ihre eignen Denkweiſen hatten und ſelbſt zu un- terſuchen anfingen, mithin nicht weiter an einmahl her- gebrachten alten Syſtemen hängen blieben, und ferner- hin ſich nicht mehr die Mühe nahmen, dieſelben durch- zugrübeln.

**) Eben daher wurden auch die Schriften derſelben noch im frühen Alterthum ſchon ſo ſelten, daß es ſchwer hielt, welche aufzutreiben. Dieſes zeigt, daß die metaphyſi- ſche Philoſophie nicht mehr ſo viel Intreſſe und Auf- merkſamkeit erregt, weil ihre Schriften ſo wenig Ab- gang fanden. Durch die hiedurch verurſachte Selten- heit

grübelndes Nachdenken koſtete. Viele ältere Philoſophen und Schriftſteller, verſtanden alſo dieſes Syſtem und die darüber handelnden Schriften — z. E. die der Pythagoräer *), der Eleatiker, ja, auch die des Plato und Ariſtoteles (ob gleich die leztern häufig geleſen, in Abſicht ihres metaphyſiſchen Inhalts aber, demohnerachtet weniger verſtanden wurden) — faſt gar nicht mehr. Hierin lag der Grund, warum in der Folge beſonders die Schriften und Lehren der Eleatiker, ſo oft mißverſtanden, und nur buchſtäblich dargeſtellt und eben ſo auch erklärt wurden. Hieraus wird zugleich auch begreiflich, woher es gekommen, daß mehrere Schriftſteller des Alterthums, die falſchen Erklärungen des Ariſtoteles über dieſes Syſtem ſo getreulich nachbeten können: denn aus Mangel an rechter Kenntniß deſſelben, waren ſie nicht im Stande, die Verfälſchungen dieſes Schriftſtellers — die ich in der Folge aufdecken werde — einzuſehn.

Es darf uns alſo weniger befremden, daß die Philoſophie der Eleatiſchen Weltweiſen — beſonders ihre

heit derſelben, wurde hernach die Unbekanntſchaft mit ihnen und den in ihnen enthaltenen Lehren, von Zeit zu Zeit immer größer.

*) Dieſes ſagen Plato, Ariſtoteles, Simplicius u. a. m.

ihre Lehre von dem **Einem** und dem **unbeweglichen** ον — ſo gemißdeutet, und bis zu ſolchem Aberwitz und Unſinn herabgewürdigt worden, den nur Menſchen auszudenken fähig ſeyn können, bei denen eine gänzliche Verrückung des Verſtandes vorgegangen.

Erſter Theil.

Darſtellung der von den Alten der Eleatiſchen Philoſophie zugeeigneten Lehren.

§. 2.

Ich fange gleich mit der Darſtellung der weſentlichen Lehren dieſes Syſtems an. Plato ſagt: **Parmenides** und **Meliſſus** hätten behauptet, das Ganze ſeye Eins, beſtehe veſt in ſich ſelbſt, und habe keinen Ort, wohin es bewegt werde *). Plutarch führt in einer verlohren gegangenen Schrift, die den Titel Στρωματεις hatte, folgende Behauptungen dieſer Philoſophen an: „Xenophanes ließ weder Zeugung noch Untergang zu. Er ſagte, das Ganze ſeye ſich beſtändig ſelbſt gleich. Denn wenn daſſelbe entſtanden, ſo folge nothwendig, daß es vorher nicht würklich geweſen ſeyn müſſe. Ein μη ον aber werde nicht erzeugt, und könne auch nichts Würkliches und Weſentliches hervorbringen; auch könne aus demſelben nichts Weſentliches und Würkliches erzeugt werden

*) Μελισσοι τε και Παρμενιδαι — διϊσχυριζονται, ὡς ἑν τε παντα ἐστι, και ἑστηκεν αυτο εν ἁυτῳ, ουκ εχον χωραν εν ᾗ κινειται. — οἱ ἑν ἑστως λεγουσι το παν. PLAT. *Theaetet.* p. 132. 134.

den *).„ Etwas weiter hin heißt es: „Parmenides Lehre, das Ganze ſeye unbeweglich und ewig, einzig und allein, μονογενες, unverlezlich und unerzeugt. Nach einer falſchen Vorausſezung, pflege man das Erzeugte für Etwas würklich Seyendes und Beſtehendes zu halten. Die Sinne ſchließt er ganz von der Wahrheit aus. Er ſagt: Wenn noch Etwas auſſer dem ον vorhanden, ſo iſt dieſes nicht auch ein ον, d. i. nichts Würkliches und Weſentliches. Das μη ον aber iſt in dem Ganzen nicht mitbegriffen. Auf dieſe Weiſe alſo hat er hinterlaſſen, daß das ον auf keine Weiſe entſtanden ſey **).„ Der Peripatetiker Ariſtokles ***) ſagt, indem er die Eleatiker anfängt zu

*) Ξενοφανης — ὑτε γενεσιν, ὑτε φθοραν απολειπει. αλλ᾽ ειναι λεγει το παν αει ομοιον. ει γαρ γινοιτο τυτο φησιν, αναγκαιον προ τυτυ μη ειναι. το μη ον δε, ὑκ αν γινοιτο, ὑδ᾽ αν το μη ον ποιησαι τι, ὑτε ὑπο τυ μη οντος γενοιτ᾽ αν τι. Plutarch. Στρωματεις, ap. Euseb. *praep. evang.* *I*, 8. *p.* 23. *Colon.* 1688. *Fol.* — Jedem, der ſich nicht in das metaphyſiſche Syſtem der Eleatiker genau hineingedacht, muß Xenophanes ſcheinen in dieſer Stelle was ganz und gar Ungereimtes und Widerſprechendes zu reden. Im Folgenden werde ich den eigentlichen Sinn dieſer Lehre näher ins Licht ſetzen.

**) αἰδιον μεν γαρ το παν, και ακινητον αποφαινεται. ειναι γαρ αυτο μονον, μονογενες τε και αρτεμες, ηδ᾽ αγεννητον. γενεσιν δε των καθ᾽ ὑποληψιν ψευδη δοκυντων ειναι. και τας αισθησεις εκβαλλει εκ της αληθειας. φησι δε, ὁτι ειτι παρα το ον ὑπαρχει, τυτο ὑκ εςιν ον. το δε μη ον, εν τοις ὁλοις ὑκ εςιν. ὑτως ὑν το ον αγεννητον απολειπει. *Plut. vb. ſup.*

***) Ariſtokles hatte, wie Suidas meldet, ein Werk in zehn Büchern περι φιλοσοφιας geſchrieben, worin er alle Philoſophen und ihre Meinungen anführte, und Betrachtungen darüber anſtellte †). Er muß zu den Zeiten des Kaiſers M. Aurelius und Severus gelebt haben:

†) Suid. *lexicon.* *Tom. I.* *voc.* Aristocles *p.* 326.

zu widerlegen, Xenophanes, Parmenides, Zeno und Meliſſus hätten behauptet, das ον ſeye Eins, und das Andre das μη ον; Alles τι (d. i. alles Würkliche und Subſtanzielle) werde weder erzeugt noch zerſtört und gar nicht bewegt *). — Ariſtoteles redet auf folgende Weiſe über dieſe Eleatiſche Lehre: „Die allermeiſten von denen, welche zuerſt philoſophirten, haben materielle Weſen als Principien der Dinge angenommen. — Die Natur der Sache ſelbſt, über die ſie einmahl hatten angefangen nachzudenken, nöthigte ſie, ihre Unterſuchungen hierüber weiter fortzuſetzen, und nach dem Grunde zu forſchen: woher die Bewegung und die in den Dingen ſich ereignenden Veränderungen entſtehen; indem das Subjekt, z. E. Holz, Erz u. ſ. w., ſich nicht ſelbſt verändern und in einen andern Zuſtand verſetzen kann: Denn das Holz verurſacht nicht durch ſich ſelbſt, daß aus

ben: denn ſo wie aus dem Cyrill von Alexandrien ††) und dem Simplicius †††) erhellet, ſo war er ein Lehrer des Alexanders von Aphrodiſiä, einer kleinen Stadt in klein Aſien. Dieſer leztere Schriftſteller aber ſcheinet zu und noch nach den Zeiten des Severus und Karakalla gelebt zu haben, welches aus ſeinem Buch περι ἑιμαρμενης erhellet, das er dem Severus und ſeinem Sohn Karakalla zugeeignet, und wo er dieſe Schrift die Erſtlinge ſeiner Früchte (απαρχας των ἡμετερων καρπων) nennet.

††) Cyrill. Alaxand. *cont. Iulian. lib. II. p.* 61. Durch einen Schreibfehler ſteht in dieſer Stelle ſtatt Ariſtokles, Ariſtoteles.

†††) Simpl. *in lib. I. de eoel.*

*) Ηξιυν ὑτοι γε το ον ἑν ειναι, και το μη ον ἑτερον ειναι. μηδε γεναϑαι τι, μηδε φϑειρεσϑαι, μηδε κινεισϑαι παραπαν. Aristocles *in lib. VIII, de Philoſophia, ap.* Evseb. *praep. ev. XIV*, 17. *p.* 756.

aus ihm ein Bette, und das Erz, daß aus ihm eine Statue entſteht. Es muß daher noch etwas Andres da ſeyn, wodurch dieſes verurſacht wird. Wer nun nach der Urſache hievon forſcht, ſucht noch ein andres Princip auf, welches den Grund der Bewegung enthält. Diejenigen, welche gleich vom Anfang an dieſen Weg einſchlugen, und behaupteten, daß das **Eine** (ἑν) das Subſtratum (die Materie nehmlich) ſeye, erweckten ſich hiebei gar keine Schwierigkeiten. Einige andre aber, die die Materie auch für das ἑν hielten, und dadurch, bey dieſer Unterſuchung, in große Verlegenheit kamen — weil ihnen, da ſie nur ein einziges Princip, die Materie, annahmen, nichts übrig blieb, von dem ſie die Bewegung herleiten können — geriethen (um ihrem Syſtem treu zu bleiben, und daher nicht noch ein andres Princip, als Urſach der Bewegungen, zu Hülfe zu nehmen) auf die Behauptung, dieſes ἑν — unter dem ſie das Subſtratum, oder die Materie, dachten — ſeye unbeweglich, nicht nur was die Erzeugung und den Untergang der Dinge, ſondern auch alle ihre übrigen Veränderungen, betreffe *) — „Die Alten, welche zuerſt die Wahrheit und Natur der Dinge (*οντων*) nach der Philoſophie unterſuchten, wurden, indem ſie die Sache übertrieben, durch ihre Unwiſſenheit und Einfalt gleichſam auf einen ganz andern Weg hingetrieben: denn ſie behaupteten, daß bei den Dingen (*οντων*) keine Entſtehung und kein Untergang ſtatt finde. Denn alles, was gezeugt werde, müſſe entweder aus den intelligiblen für ſich ſelbſt beſtehenden Dingen (*εξ οντως*), oder aus dem *μη ον* entſtehn. Keins von beiden aber finde ſtatt. Denn das *ον* könne nicht hervorgebracht werden, weils ſchon da ſey. Aus dem *μη ον* entſtehe auch

*) Aristot. *metaph.* I, 3. *p.* 486.

auch nichts: denn es müſſe Etwas unterliegen (ὑποκεισθαι). Sie ſagten alſo, dem Vielen käme das εἰναι gar nicht zu, ſondern nur dem intelligiblen und für ſich ſelbſt beſtehenden Dinge (ȣδεν εἰναι πολλα φασιν, αλλα μονον αυτο το ον) *).„ In einem Fragment des Meliſſus bei'm Simplicius, iſt dieſe Eleatiſche Lehre noch genauer und weitläufiger auseinander geſezt. Hier ſind die eignen Worte:

Wenn es nun nichts iſt, was ließe ſich denn davon ſagen, als ob es Etwas ſey? wenn es aber Etwas iſt, ſo wird es entweder erzeugt, oder es iſt immer da. Wird es erzeugt, ſo entſteht es entweder aus dem ον, oder aus dem μη ον. Aus dem μη ον kann aber unmöglich etwas Würkliches entſtehen, weder ſonſt etwas, das ein Ding iſt, noch vielweniger das einfache an und für ſich ſelbſt beſtehende Ding. Eben ſo wenig kann nun auch aus dem ον was erzeugt werden: denn alsdann wäre es ſchon da, und dürfte nicht erſt entſtehn. Das ον iſt alſo nicht entſtanden: es iſt alſo von Ewigkeit da. Das ον wird auch keine Verletzung erleiden und nie aufhören zu ſeyn. Denn es iſt weder möglich

Ει μεν μηδεν εςι, περι τȣτȣ τι αν λεγοιτο ὡς οντος τινος. Ει δε τι εςιν, η τοι γινομονον εςιν, η αει ον. Αλλ' ει γινομενον, η τοι εξ οντος, η μη οντος. Αλλ' ȣτε εκ μη οντος ὁιον τε γινεσθαι τι, ȣτε αλλο μεν ȣδεν ον, πολλω δε μαλλον το ἁπλως ον; ȣτε εκ τȣ οντος, ειη γαρ αν ȣτω, και ȣ γινοιτο. ȣκ αρα γινομενον εςι το ον. αει ον αρα εςιν. ȣτε φθαρησεται το ον. ȣτε γαρ εις το μη ον ὁιον τε το ον μεταβαλλειν, ȣτε εις ον. μενοι γαρ αν παλιν ου-

*) Aristot. *Phyſ. Auſc.* I, 8. p. 203.

möglich, daß das *ον* in das *μη ον* übergehe, noch auch in das *ον*: denn auf dieſe Weiſe würde es wieder bleiben, und nicht aufhören zu ſeyn. Das *ον* iſt alſo nicht entſtanden, und wird auch nicht untergehn. Es war ewig und wird immerdar ſeyn. Da aber alles Erzeugte einen Anfang, das Unerzeugte aber keinen hat, ſo iſt das *ον* nicht entſtanden, weil es ohne Anfang iſt. Das Verlezbare hat ein Ende, was aber nicht verlezt und zerſtört werden kann, hat kein Ende: da das *ον* alſo unverlezlich iſt, ſo hat es kein Ende.

Was aber weder einen Anfang noch Ende hat, iſt unendlich. Das *ον* iſt alſo unendlich. Iſts aber unendlich, unbegränzt, ſo iſt es nur Eins. Denn wären es zwei, ſo könnten ſie nicht unbegränzt ſeyn, ſondern würden Gränzen gegen einander haben. Das *ον* aber iſt unbegränzt. Es ſind alſo nicht mehrere *οντα*. Das *ον* alſo iſt Eins. Wenn es aber Eins iſt, ſo iſt es auch unbeweglich. Denn was

τωγε, και ȣ φθειροιτο. ȣτε αρ γεγονε το ον, ȣτε φθαρησεται. αει αρα ην τε και εϛαι. αλλ᾽ επειδη το γενομενον αρχην εχει, το μη γενομενον αρχην ȣκ εχει. το δε ον ȣ γεγονεν, ȣκ αν εχοι αρχην. ετι δε το φθερομενον τελευτην εχει. ει δε τι εϛιν αφθαρτον, τελευτην ȣκ εχει. το ον αρα αφθαρτον ον, τελευτην ȣκ εχει.

Το δε μητε αρχην εχει, μηδε τελευτην, απειρον τυγχανει ον. απειρον αρα το ον. ει δε απειρον, ἑν. Ει γαρ δυο ειη, ȣκ αν δυναιτο απειρα ειναι, αλλ᾽ εχοι αν περατα προς αλληλα. απειρον δε το ον. ȣκ αρα πλειω τα οντα. ἑν αρα το ον. αλλα μεν ει ἑν, και ακινητον. το

Eins

Eins iſt, iſt immer ſich ſelbſt gleich. Das ſich ſelbſt Gleiche aber, kann nicht untergehen, noch größer werden, noch ſich verwandeln, noch Schmerz, Verdruß und Traurigkeit fühlen. Denn erlitte es etwas dergleichen, ſo wäre es nicht Eins. Denn was irgend eine Bewegung leidet, geht aus Etwas und in etwas Andres über. Es iſt aber nichts Andres neben dem ον: und es wird alſo auch nicht bewegt werden. Auch auf andre Weiſe iſt nichts von dem ον leer; denn das Leere iſt nichts. Das ον aber, kann nicht Nichts ſeyn: und alſo wird es nicht bewegt. Denn es kann nirgends hinreichen, (von einem Ort in den andern), da es nicht leer iſt. Auch kann es ſich nicht in ſich ſelbſt zuſammenziehn (nicht zuſammengedrückt werden), denn auf dieſe Weiſe würde es lockerer und dichter ſeyn, als es ſelbſt iſt. Dieſes iſt aber unmöglich, denn das Lockere kann unmöglich eben ſo voll ſeyn, als das Dichte; dies iſt

γαρ ἑν ον, ὁμοιον αει ἑαυτῳ. το δε ὁμοιον, ȣτ' αν απολλοιτο, ȣτ' αν μειζον γιγνοιτο, ȣτε μετακοσμεοιτο, ȣτε αλγει, ȣτε ανιαται. ει γαρ τι τȣτων πασχοι, ȣκ αν ἑν ειη. το γαρ ἡν τινα ȣν κινησιν κινȣμενον, εκ τινος και εις ἑτερον τι μεταβαλλει. ȣδεν δε ην ἑτερον παρα το ον, ȣκ αρα τȣτο κινησεται. και κατ' αλλον δε τροπον ȣδεν κενον εςι τȣ οντος. το γαρ κενον ȣδεν εςιν. ȣκ αν ȣν ειη το γε μηδεν. ȣ κινειται ȣν το ον. ὑποχωρησαι γαρ ȣκ εχει ȣδαμη κενȣ μη οντος. αλλ' ȣδε εις ἑαυτο συςαληναι δυνατον. ειη γαρ αν ȣτως αραιοτερον αὑτȣ και πυκνοτερον. τȣτο δε αδυνατον. το γαρ αραιον αδυνατον ὁμοιως ειναι πληρες τῳ

aber

aber nicht leer. Ob aber das *ον* voll iſt, oder nicht, das muß man daraus beurtheilen, ob es etwas Andres einnimmt, oder nicht. Denn wenn es nichts einnimmt, iſt es voll. Nimmt es aber etwas ein, ſo iſt es nicht voll. Wenn es alſo nicht leer iſt, muß es nothwendig voll ſeyn; wenn dies aber iſt, auch nicht bewegt werden. Nicht, weil es der Fülle wegen nicht möglich wäre, **wie wir von den Körpern ſagen**; ſondern weil alles was *ον* iſt, weder in das *ον* bewegt werden kann (denn es iſt nichts neben ihm), noch in das *μη ον*: denn das *μη ον* iſt nicht. *)

πυκνῳ. αλλ' ηδε το αραιον γε κενοτερον γινεται του πυκνου. το δε κενον ουκ εστιν. ει δε πληρες εστι το ον, η μη, κρινειν χρη, τῳ εισδεχεσθαι τι αυτο αλλο, μη. ει γαρ μη εισδεχεται, πληρες. ει δε εισδεχοιτο τι, ου πληρες. ει ουν εστι μη κενον, αναγκη πληρες ειναι. ει δε τουτο, μη κινεισθαι. ουχ ὁτι μη δυνατον δια πληρους κινεισθαι, ὡς **επι των σωματων λεγομεν**. αλλ' ὁτι παν το ον, ουτε εις ον δυναται κινεισθαι, (ου γαρ εστι τι παρ' αυτο), ουτε εις το μη ον. ου γαρ εστι το μη ον *).

§. 3.

Das Reſultat der Hauptlehren dieſes Syſtems, lief alſo auf Folgendes hinaus: Das Ganze, oder das *ον*, iſt ein *ἑν* und unbeweglich, und zugleich unerzeugt und unzerſtörbar, ohne Anfang und Ende. Alles Uebrige, was außer dem *ον* exiſtirt, iſt das *μη ον*; von dieſem kann man im eigentlichen Verſtande nicht ſagen, daß es iſt (*εστι*), indem nur dem *ον* das wahre **Seyn** (*ειναι*) zukommt.

§. 4.

*) Simplic. *Comment. in Lib. I, cap.* 3. Aristot. *Phyſ. Auſcult. fol.* 22. *p.* 2.

§. 4.

Unter den Erklärungen der Neuern über dieſes Syſtem, iſt mir keine bekannt, die den wahren Sinn und Geiſt deſſelben getroffen hätte. **Bayle** *), **Walther** **), **Buddeus** ***), **Gundling** †), **Reimann** ††) u. a. m. fanden in demſelben den Spinozismus. Die dunkle, verwickelte Art, mit der die Eleatiſchen Philoſophen ihre Gedanken vortrugen, brachte ſchon in ältern Zeiten zu ſo vielen verkehrten und falſchen Auslegungen dieſes Syſtems. Man fing an, die Ausdrücke dieſer Philoſophen ganz wörtlich und buchſtäblich zu deuten, als wenn ſie unter dem **Einen** und **Unbeweglichen**, dieſe Sinnenwelt verſtanden, mithin den Unterſchied der Dinge, nach ihrer Mannichfaltigkeit, und die Exiſtenz der ſinnlichen Gegenſtände, ihre Bewegung, ihre Erzeugung und ihren Untergang ganz aufgehoben hätten †††). Eine ähnliche Erklärung gab auch Ariſtoteles, doch nicht aus Unwiſſenheit und Unbekanntſchaft

*) Bayle *Dict. Hiſt. Crit. Art.* Xenophane *Not. B.*

**) Johann Gottfried Walthers eröffnete Eleatiſche Gräber, Kap. 3. §. 3 : 10. S. 14 : 21.

***) Ioh. Franc. Budd. *Theſ. de Atheiſmo et ſuperſtitione, Cap. I.* §. 19. *p.* 60.

†) Gundlingianorum *P. XV. p.* 372.

††) Iac. Frid. Reimannus *Hiſtoria Atheiſmi, Sect. I. cap.* 30. §. 3. *p.* 205. 206.

†††) Dies erhellet unter andern aus dem, was Plutarch hierüber in Abſicht des Parmenides gegen den Kolotes ſagt: *αλλ' όγε Παρμενιδης ουτε πυρ ανηρηκεν, ουτε ύδωρ, ουτε κρημνον, ουτε πολεις (ὡ φησι Κολωτης) εν Ευρωπῃ και Ασιᾳ κατοικουμενας. — απλως φησι παντα αναιρειν τῳ έν ον ὑποτιθεσθαι τον Παρμενιδην. ὁ δε αναιρει μεν ουδετεραν φυσιν, κ.τ.λ.* ***Plutarch. adv. Colot. p.*** 1114.

ſchaft mit dieſem Syſtem; ſondern vorſäzlicher Weiſe, ſeiner Gewohnheit gemäß, nach der er alle philoſophiſche Lehrgebäude der vorzeitigen Philoſophen zu verunſtalten und falſch darzuſtellen pflegte. Seiner Meinung nach hatten die Eleaten, wie aus den vorhin von ihm angeführten Stellen erhellet, unter dem ἑν und ον, das Körperliche, und materielle Principien verſtanden *). „Es iſt offenbar,“ ſagt er noch anderswo, „daß diejenigen in einem großen Irrthum ſtehn, welche das Univerſum als ein ἑν betrachten, und nur eine einzige Natur annehmen, dieſe aber für Materie und daher für etwas Körperliches halten, das eine Größe hat. Denn ſie laſſen blos körperliche Elemente ſtatt finden, keinesweges unkörperliche, da es doch in der That auch unkörperliche Weſen giebt. Indem ſie ſich nun unterfingen, die Urſachen der Entſtehung und des Untergangs der Dinge zu erforſchen, und über alle Dinge phyſiſche Unterſuchungen anzuſtellen, ſo gingen ſie gar ſo weit, die Urſachen der Bewegung weg zu leugnen **). — Einige, als z. E. **Parmenides** und **Meliſſus** verneinen die Entſtehung und Zerſtörung der Dinge ganz und gar, indem dasjenige, was ſo genennt werde, uns nur ſo ſcheine. Nun redeten ſie hierin recht gut; nur darin fehlten ſie, daß ſie, was ſie hier ſagten, phyſiſch meinten, (dasjenige nehmlich, was nur in Rückſicht auf intelligible Weſen gelten kann, auf ſinnliche, phyſiſche Naturen deuteten). Denn die Dinge, von welchen ſie behaupteten, daß ſie unerzeugt und unbeweglich wären, gehören für ein ganz andres und höheres Feld der Unterſuchung ***), als dasjenige, welches

phyſiſche

*) Aristot. *Metaph. I*, 5. *p.* 488.

**) *Metaph. I*, 7. *p.* 490.

*) Nehmlich für die eigentliche Metaphyſik, welche ſich mit den intelligiblen Weſen beſchäftigt, und die Ariſtoteles **Wiſſenſchaft**, Theologie, πρωτη φιλοσοφια nennt.

phyſiſche Dinge in Betrachtung nimmt. Jene nun aber (**Parmenides** und **Meliſſus**), die keine andere als ſinnliche Subſtanzen annahmen, (μηθεν μεν αλλο παρα την των αιθητων ϐσιαν ὑπολαμβανειν ειναι), pflegten die Wiſſenſchaft und Erkenntniß, welche nur jene erſten Naturen, die durch den reinen Verſtand erkannt werden, zu Gegenſtänden haben, blos auf ſinnliche Dinge anzuwenden *). — Verſchiedene unter den Alten haben gemeint, das ον müſſe nothwendig ein **Eins** und unbeweglich ſeyn. — Einige **), die die Sinne übergingen, und verachteten — als wenn man nehmlich nur dem nachhängen müſſe, was durch den reinen Verſtand erkannt werde — ſagten, das Ganze ſeye Eins, unbeweglich und unendlich. Obgleich dieſes nun wohl von Dingen gilt, die durch den Verſtand erkannt werden, ſo iſt es doch unſinnig, eben dieſes auch auf die ſinnlichen Dinge zu deuten. 'Kein Unſinniger iſt ſo vom Verſtande verlaſſen, zu behaupten: das Feuer und das Eis ſeye ein **Eins**. Es hat aber Einigen in ihrem Wahnſinn gedeuchtet, daß zwiſchen dem an ſich Guten und dem welches aus Gewohnheit uns nur ſo ſcheinet ***), ganz und gar kein Unterſchied ſtatt finde †).

§. 5.

*) *De Coelo, III, 1. p. 291. 292.*

**) Unter welchen er die Eleatiker meint.

***) Nehmlich zwiſchen den intelligiblen Weſen — welche Dinge an ſich vorſtellen — und den ſinnlichen Gegenſtänden, welche nur als ſolche Dinge ſcheinen, ſie aber nicht würklich ſind.

†) *De generat. et corrupt. I, 8. p. 313. 314.*

§. 5.

Ariſtoteles macht hier die Eleaten zu wahren Tollhäuslern: Er deutet ihr ὀν und ἑν und das Unbewegliche deſſelben, grade zu auf dieſe Körperwelt, und behauptet, daß ſie, dieſem zufolge, die Mehrheit und Verſchiedenheit der Dinge in der Sinnenwelt, ihre Bewegung, ihre Erzeugung und ihre Zerſtörung geleugnet hätten. Herr Profeſſor Meiners, der den Ariſtoteles für den glaubwürdigſten Zeugen des Alterthums erklärt †), folgt ſeiner Darſtellung und Erklärung dieſes Syſtems in allen Stücken *). „Wenn man,“ ſagt er, „bei dieſer Reihe von Begriffen und Sätzen einige Augenblicke verweilet: ſo wird man ſich vielleicht noch eher mit den Zahlen des Pythagoras, als mit den abgezogenen Träumen des Xenophanes und Parmenides ausſöhnen. Die Pythagoräer lehrten freilich Etwas, was weder die Erfahrung beſtätigt, noch die Vernunft begreifen kann: allein ſie empörten ſich doch nicht mit einem ſolchen Trotze, als Xenohhanes, wider die Zeugniſſe aller Sinne; und leugneten nicht ſolche Erſcheinungen, von deren Würklichkeit uns jede in und auſſer uns vorgehende Veränderung überzeugt.— Es war nicht lächerlicher, die Entſtehung der Welt aus Zahlen zu behaupten, als die Entſtehung würklicher Dinge aus andern würklichen zu leugnen u. ſ. w. **)„ — Plato muß

†) Geſchichte der Wiſſenſchaften. Erſter Band. S. 197-202.

*) *Meiners Hiſtoria doctrinae de vera Deo. Part. II. Sect.* 3. *p.* 321-346. — Geſchichte der Wiſſenſchaften. Erſter Band. Viertes u. fünftes Buch. S. 603-615. 710-721.

**) Geſchichte der Wiſſenſchaften. Erſter Band. S. 609. 610.

muß die Eleaten nicht für ſolche wahnſinnige Thoren gehalten haben, denn ſonſt würde er z. E. nicht mit ſolcher Achtung vom Meliſſus und Parmenides reden *). Er nennet leztern den großen Parmenides **), und läßt den Fremden von Elea, mit größter Ehrerbietung und Beſcheidenheit ſeiner erwähnen: indem er mit deutlich hervorleuchtender Furcht die Widerlegung von Parmenides Meinung: daß dem μη ον gar kein Seyn zukomme, unternimmt, als wenn er hiedurch gegen die ihm ſchuldige Ehrfurcht ſündige, und daher bittet, ihn nicht gleichſam als einen Vatermörder zu betrachten, daß er die Meinung dieſes großen Mannes ſeiner Prüfung unterworfen ***). Eine ähnliche Beſcheidenheit äuſſert Sokrates im Theätet gegen die Eleaten: Er trägt Scheu, einige ihrer Meinungen zu beſtreiten; beſonders erklärt er den Parmenides für einen großen und ganz auſſerordentlichen Mann von tiefer Weisheit, deſſen Reden und Lehren man vielleicht gar nicht einmahl recht zu faſſen und zu begreifen im Stande ſeyn dürfte †). — Hätte die Eleatiſche Philoſophie ſolchen Unſinn enthalten, wie uns Ariſtoteles durch ſeine verkehrte lügenhafte Darſtellung derſelben glauben machen will, ſo ließe ſich gar nicht begreifen, wie Plato — der doch gewiß kein Dummkopf war — von den Erfindern ſolcher

*) *Theaet.* p. 137. *Ed. Bip.*

**) Παρμενιδης δε ὁ μεγας. *Plat. Sophiſt.* p. 162.

***) *Plat. Sophiſt.* p. 169.

†) Μελισσον μεν και τους αλλους, οἱ ἑν ἑστως λεγουσι το παν, αισχυνομενος μη φορτικως σκοπτωμεν, ἡττον αισχυνομαι, η ἑνα οντα Παρμενιδην. Παρμενιδης δε μοι φαινεται το του Ὁμηρου, αιδοιος τε μοι ἁμα δεινος τε. και μοι εφανη βαθος τι εχειν παντατασι γενναιον. Φοβουμαι ουν, μη ουτε τα λεγομενα ξυνιωμεν, τι τε διανουμενος ειπε, πολυ πλεον λειπωμεθα. *Theaet.* p. 137-138. *Ed. Bip.*

cher Poſſen und albernen Meinungen eine ſo große Meinung hegen, und noch dazu in ihren vorgebrachten Poſſen, tief verſteckte Weisheit ſuchen können.

Zweiter Theil.

Erklärung der Eleatiſchen Philoſophie, bei der der wahre Sinn ihrer Lehren entwickelt wird.

Erſter Abſchnitt.

Die Eleatiker dachten unter dem μη ον keinesweges ein leeres Nichts, ſondern dieſe Sinnenwelt, und die auſſer der intelligiblen Welt ſtattfindenden Principien.

§. 6.

Nach der Ariſtoteliſchen Erklärung, ſind die Eleaten grobe Materialiſten geweſen: denn da ſie nur körperliche Principien und ſinnliche Gegenſtände zugelaſſen haben ſollen, ſo können ſie kein von der Materie und Körperwelt abgeſondertes göttliches Weſen angenommen haben, durch welches alle Dinge ihren Anfang genommen. Aus Platos Schriften, beſonders dem zehnten Buch der Geſetze, ſehn wir, wie ſehr dieſer Weltweiſe alle Materialiſten, die keine andre als körperliche Principien zugelaſſen, verabſcheut, indem er ſie ſogar der Todesſtrafe werth hält. Kurz vorher zeigte ich, welche große Achtung und Verehrung Plato gegen die Eleaten geäuſſert. Wie

konnte

konnte er aber dies, ohne ſeinen Grundſätzen und ſeinem Charakter zu widerſprechen *), wenn die Eleaten Materialiſten geweſen? In der That, dies wäre ein unerklärbares Räthſel.

§. 7.

Aus dem Vorhergehenden wiſſen wir, daß Plato unter dem μη ον, keinesweges ein **Nichts**, ſondern entweder die Materie **), oder die Gegenſtände dieſer Sinnenwelt verſtanden, indem er ſelbige keinesweges für ein ον, d. i. nicht für die würklichen Dinge ſelbſt, ſondern für Bilder und nachgeahmte Figuren derſelben in der Materie, gehalten ***). Auf gleiche Weiſe erklärt auch Ariſtoteles das μη ον. Er ſagt hierüber: Das **Eine** (ἑν) ſtelle das **Untheilbare**, das Aehnliche und Gleiche; das **Viele**, das **Theilbare**, das Andre, **Unähnliche** und **Ungleiche** vor †); Alles pflege auf das ον und μη ον, oder auf das **Eine** und **Viele** bezogen zu werden: das **Eine** ſeye das **Unbewegliche**, und das **Viele** das **Bewegliche** ††). Dieſem Schriftſteller zufolge, iſt alſo das μη ον, das **Theilbare**, **Unähnliche**, **Ungleiche** und **Bewegliche**, mithin alles das, was die Gegenſtände dieſer Sinnenwelt unter

*) Noch dazu, da er ſolche intolerante Geſinnungen hegte, mithin bei weitem kein kalter Denker war, der ſeinem Syſtem widerſprechende Meinungen von Andern hätte ruhig ertragen können, ohne ſie zu haſſen, und die ihren übrigen Verdienſten gebührende Achtung, ihnen zu verſagen.

**) Clem. Alexand. *Strom. lib. V. p.* 591.

***) Siehe das erſte Buch dieſes Werks, §. 220‐224.

†) *Met. IX*, 3. *p.* 545.

††) *Met. III*, 2. *p.* 503.

unter ſich begreift, als welche zu den beweglichen Dingen gehören. Daß er unter dem *μη ον* bei weiten kein Nichts verſtanden, erhellet auch daraus, weil er die Materie und Privation *), für ein *μη ον* erkläret **). Ferner ſagt er: die zufälligen Dinge (*κατα συμβεβηκος οντος*), wären keine ſolche Urſachen und Principien, wie die für ſich ſelbſt beſtehenden Dinge ***). Die Wiſſenſchaft der Sophiſten, habe lediglich die zufälligen Dinge zu Gegenſtänden ****). Daher ſagte Plato nicht mit Unrecht, daß die Sophiſtik, das *μη ον* †) zum Gegenſtande habe ††). Aus dieſer Urſache hieß die Sophiſtik eine Scheinwiſſenſchaft †††), d. i. eine Wiſſenſchaft, die ſich blos mit Erſcheinungen, oder den ſinnlichen Gegenſtänden — die nichts

an

*) So nannte er das die Materie bewegende entgegengeſezte Princip, das bei'm Plato die böſe Weltſeele hieſſe. Ich werde hierüber im vierten Buch mehr ſagen.

**) *Phyſ. Auſc. I, 9. p. 203.*

***) *καθ' αυτο οντος.* Hierunter verſteht er die unſinnlichen Weſen der intelligiblen Welt.

****) Sie gehörten zu den Phyſikern, welche die intelligible Welt der Metaphyſiker verwarfen, und blos ſich an dieſe Sinnen- und Körperwelt hielten. Plato meinet unter ihnen diejenigen, von welchen er im Sophiſten ſagt, daß ſie das Daſeyn der unkörperlichen, intelligiblen Subſtanzen verneinet, und nur den Körperweſen die Exiſtenz zuerkannt hätten. *Plat. Sophiſt. p. 259. Ed. Bip.*

†) Plato zeigt unter andern ſeine Meinung hierüber durch folgende Aeuſſerung an: *ὁ (Σοφιϛης) μεν αποδιδρασκων εις την τȣ μη οντος σκοτεινοτητα, τριβη προσαπτομενος αυτης, δια το σκοτεινον τȣ τοπȣ κατανοησαι χαλεπως. Sophiſt. p. 275. Ed. Bip.*

††) *Met. X, 7, p. 555.*

†††) *Met. III, 2. p. 503.*

als ſich Würkliches wären, ſondern nur den Schein davon hätten — beſchäftige. — Aus dieſer abermahligen Erklärung des Ariſtoteles ſehen wir, daß man unter dem μη ον, die Gegenſtände dieſer Sinnenwelt, die, wie bekannt, für zufällige Dinge gehalten wurden, verſtanden habe.

§. 8.

Eben dieſen Begrif verknüpften auch die Eleaten mit dem μη ον. Plato meldet, der große Parmenides habe gelehret, die μη οντα wären keinesweges ſolche Dinge, denen ein würkliches Seyn zukomme †). Er beſtreitet dieſe Meinung des Parmenides, und ſucht zu zeigen, daß bei dem μη ον doch eine gewiſſe Art des Seyns ſtatt finde ††). Wäre das μη ον des leztern ein leeres Nichts, ſo müßte Plato unklug geweſen ſeyn, wenn er das Gegentheil von der Meinung des Eleaten behaupten, und dem leeren Nichts ein Seyn, eine Art poſitiver Exiſtenz zuerkennen wollen. Denn welcher Menſch, der bei Sinnen iſt, wird vorgeben, daß eine Sache zugleich ſeyn, und zugleich auch nicht ſeyn könne; dies ließe ſich aber derjenige zu Schulden kommen, der ſich unterfinge, dem leeren Nichts — das jeder Art der Exiſtenz widerſpricht — dennoch eine gewiſſe Exiſtenz zuzueignen. Gleich thörigt würde Parmenides gehandelt haben, wenn er, in dem Falle, daß ſein μη ον ein leeres Nichts geweſen, mit ſolchem Nachdruck behauptet; das

Nichts,

†) *Ου γαρ μη ποτε τȣτ' ȣδαμη φησιν ειναι μη οντα. Sophiſt. p. 262. Ed. Franc.* Eben dies ſteht noch p. 180.

††) Welche Art des Seyns, Parmenides dem μη ον abgeſprochen und welche Plato ihm zuerkannt, davon werde ich im Folgenden handeln.

Nichts, ſeye weiter nichts als ein Nichts, demſelben komme keine Art poſitiver Exiſtenz zu. Wem konnte es aber wohl je einfallen, dies zu leugnen: daß das Nichts ein würkliches Nichts ſey? Kein vernünftiger Menſch, wird mit ſolchem Nachdruck, wie Parmenides hier thut, Etwas behaupten, das noch von keinem Menſchen in Zweifel gezogen worden iſt, und auch von keinem Menſchen je in Zweifel gezogen werden kann. — Auch ergiebt ſich aus der Art, wie Plato in dieſem Geſpräch über das μη ον des Parmenides redet, daß lezterer durch ſeine Erklärung nicht ſo viel ſagen wollen: als wenn gar nirgends ein Nichts ſtatt finde.

Alle Ausdrücke, Beſchreibungen und Erklärungen, in die ſich Plato über die μη οντα des Parmenides einläßt, zeigen, daß weder der eine noch der andre dieſelben für ein leeres Nichts gehalten. So ſagt er von eben dieſem μη ον des Parmenides, daß es nicht etwas dem ον Entgegengeſeztes, ſondern nur von demſelben Verſchiedenes vorſtelle *). Wie konnte er aber dergleichen vorgeben, wenn das μη ον ein Nichts ſeyn ſollte? denn das Nichts iſt ja allerdings dem Höchſtwürklichen entgegengeſezt, und kann daher nicht ſo beſchrieben werden, als wenn es nur etwas von demſelben Verſchiedenes vorſtelle. Wenn aber Plato einen andern Begrif, wie Parmenides, mit dem μη ον verknüpft, ſo hätte erſterer ſich ausdrücklich darüber erklären müſſen, weil er ſonſt, wenn lezterer ſich darunter ganz was Andres, als ein leeres Nichts, gedacht, die Meinung deſſelben vom μη ον, nicht nach ſeinen eigenen Begriffen und Vorſtellungen, ſondern vielmehr nach den Begriffen und Vorſtellungen des Parmenides davon, hätte beſtreiten müſſen.

§. 9.

*) *Sophiſt. p.* 179-180.

§. 9.

Auch aus dem Ariſtoteles erhellet, daß die Eleaten unter dem μη ον kein Nichts verſtanden. „Es ſind viele Urſachen vorhanden,“ ſagt erſterer, „warum man darauf verfiel, dergleichen Urſachen und Principien anzunehmen *); am meiſten wohl wegen gewiſſer ſchon im Alterthum gehabten Zweifel und vorkommenden Streitigkeiten: da man glaubte, daß alle Dinge ein Eins wären, nehmlich das ον an und für ſich **). Wer dieſe Zweifel und Schwierigkeiten nicht zu heben weiß, der kommt am Ende dahin, daß er einerlei Meinungen mit dem Parmenides annimmt: nehmlich daß (wie dieſer ſagt) die μη οντα keinesweges ſolche Dinge wären, bei denen ein würkliches Seyn ſtatt finde. Hier nun aber (um dieſe Zweifel zu löſen) muß man darthun und erweiſen, daß dem μη ον ein Seyn zukomme. Und in dieſem Falle nun, entſtehen die Dinge, wenn es eine Vielheit derſelben giebt, aus dem ον und aus noch etwas Anderm; Und erſtlich iſt zu merken, daß wenn das

*) Er zielet hier auf diejenigen, welche die Zahlen und Ideen für Principien gehalten.

**) Worunter alles zur intelligiblen Welt Gehörige begriffen war, nebſt der Gottheit ſelbſt. — Dieſe Aeuſſerung des Ariſtoteles beweiſet das von mir ſchon anderswo erwieſene hohe Alterthum dieſer metaphyſiſchen Philoſophie, und daß man, lange vor den Eleaten, das ον für ein Eins und für unbeweglich gehalten, ihre Lehren alſo ſchon im frühen Alterthum, ſtatt gefunden haben. Eben dies bekräftigt auch Plato, welcher ſagt, daß die Meinungen der Eleatiſchen Philoſophie, lange vor den Zeiten des Xenophanes bekannt geweſen wären: το δε παρ' ἡμων Ελεατικον εθνος, απο Ξενοφανους τε και ετι προσθεν αρξαμενον, ὡς ἑνος οντος των παντων καλουμενων, ὑτω διεξερχεται τοις μυθοις. *Plat. Sophiſt.* p. 170.

das *ον* in vielfacher Bedeutung genommen wird, dies daher komme, weil es die *ουσια*, das *ποιον*, das *ποσον* und alle die andern Kategorien noch, vorſtellt. — **Das *μη ον* wird in eben ſo vielfacher Bedeutung genommen als das *ον* *).„** Kann dieſes *μη ον*, dem Parmenides das würkliche Seyn abſpricht, und deſſen Seyn, wie Ariſtoteles ſagt, dargethan werden müſſe, ein leeres Nichts ſeyn? Die ganze Art, wie der Stagirit in dieſer Stelle redet, zeigt, daß weder er noch Parmenides, daran gedacht, unter dem *μη ον* ein leeres Nichts zu denken. — Weiter heißt es: „Parmenides behauptete, bei dem noch auſſer dem *ον* vorhandnen *μη ον*, finde gar kein würkliches Seyn ſtatt; er glaubte, daß nur das *ἑν* **), auſſerdem aber nichts weiter, ein würkliches *ον* ſey †).„ Ariſtoteles ſtellet das *μη ον* als Etwas vor, das noch auſſer dem *ον* vorhanden ſey: darf dergleichen von einem leeren Nichts geſagt werden? Würde Ariſtoteles nicht wie ein Raſender reden, da er ſagt, daß man darthun müſſe, dem *μη ον* komme ein gewiſſes Seyn

*) Πολλα μεν ουν τα αιτια της επι ταυτας τας αιτιας εκτροπης, μαλιστα δε το απορησαι ΑΡΧΑΪΚΩΣ. εδοξε γαρ αυτοις παντ' εσεσθαι ἑν τα οντα, ΑΥΤΟ ΤΟ ΟΝ. ει μη τις λυσει, και ὁμοσε βαδιειται τῳ Παρμενιδου λογῳ. ου γαρ μηποτε τουτο ουδαμη ειναι μη εοντα. αλλα αναγκη ειναι το μη ον δειξαι ὁτι εστιν. οὑτω γαρ εκ του οντος και αλλου τινος, τα οντα εσεσθαι, ει πολλα εστι. καιτοι πρωτον μεν, ει το ον πολλαχως. το μεν γαρ ὁτι ουσιαν σημαινει, το δ' ὁτι ποιον, το δ' ὁτι ποσον, και τας αλλας δη κατηγοριας. — πολλαχως γαρ και το μη ον, επειδη και το ον. *Ariſtot. Met.* XIII, 2. *p.* 576.

**) Hierunter verſtand er alle zur intelligiblen Welt gehörende Weſen.

†) Παρμενιδης — παρα γαρ το ον, το μη ον ουθεν αξιων ειναι, εξ αναγκης ἑν οιεται ειναι το ον, και αλλο ουθεν. *Met. I*, 5. *pag.* 488.

Seyn zu, wenn unter eben dieſem *μη ον* ein leeres Nichts gedacht worden? — Ganz anſchauend ſezt Ariſtoteles dies noch durch folgende Erklärung auſſer Zweifel: „**Parmenides** genöthigt, den Erſcheinungen *) nachzugeben, und glaubend, daß das *ἑν* dasjenige ſeye, was durch den reinen Verſtand erkannt, das **Viele** aber zu dem gehöre, was durch die Sinne wahrgenommen werde, nahm alſo zwei Principien und Urſachen der Dinge an: nehmlich das **Warme** und **Kalte**, wovon er das erſtere als **Feuer**, das andre als **Erde** vorſtellte **). Das **Warme** ſezte er als das *ον*, das **Kalte**, als das *μη ον* ***).„ Gegen dieſe deutliche Erklärung, läßt ſich kein Zweifel vorbringen: ihr zufolge, begreift Parmenides unter dem *μη ον* Principien und Urſachen, kurz alle ſolche Dinge, die durch die Sinne wahrgenommen werden, und das **Viele** in ſich faſſen. Kann er alſo das *μη ον*, das er für ein Princip erklärt, für ein leeres Nichts gehalten haben? —

§. 10.

Plutarch ſagt: „Parmenides behaupte, was auſſer dem *ον* noch exiſtire, ſeye kein *ον* (*Φησι δε, ὁτι ει τι παρα το ον ὑπαρχει, τȣτο ȣκ εϛιν ον*) †).„ Hier wird

*) D. i. denen durch die Sinne dargeſtellten Weſen.

**) Anderswo ſagt er noch: *Παρμενιδης λεγει δυο, το ον και το μη ον ειναι, φασκων, πυρ και γην.* *De generat. et corrupt. I, 3. pag. 308.*

***) *Αναγκαζομενος δ' ακολȣθειν τοις φαινομενοις, και το ἑν μεν κατα λογον, πλειω δε κατα την αισθησιν ὑπολαμβανων ειναι, δυο τας αιτιας, και δυο αρχας τιθησι παλιν, θερμον και ψυχρον, οἱον πυρ και γην λεγων. τȣτων δε το κατα το ον το θερμον ταττει, θατερον δε κατα το μη ον.* *Met. lib. I. p.*

†) PLVTARCH. *Στρωματ.* ap. EVSEB. *praep. ev. I, 8. p. 23.*

wird das μη ον ausdrücklich als Etwas vorgeſtellt, das würkliches Daſeyn habe, allein nur kein ον ſeye, nicht ein ſolches Daſeyn, wie das ον, habe. Eine Erklärung von eben dieſer Art kommt beim **Ariſtokles** vor: „**Xenophanes, Parmenides, Zeno** und **Meliſſus** hätten behauptet, das ἑν ſeye das ον, das andere auſſer dieſem aber, ſtelle das μη ον vor (το ον ἑν ειναι, και το μη ον ἑτερον ειναι) *).„ Aus allen dieſen Vorſtellungen und Beſchreibungen des μη ον, wird es unwiderſprechlich, daß es auf keine Weiſe für ein leeres Nichts gehalten, ſondern die Gegenſtände dieſer Sinnenwelt, und die nicht zum Intelligiblen gehörenden Principien derſelben, darunter ſind begriffen worden.

§. 11.

Zur endlichen Beſtätigung, daß das μη ον der Eleaten kein leeres Nichts, ſondern für die Gegenſtände dieſer Sinnenwelt, geweſen, ſetze ich noch eine Erklärung des **Meliſſus** aus dem **Ariſtokles** her: „Meliſſus, um darzuthun, daß die ſinnlichen Erſcheinungen, nichts Würkliches wären, nicht ſo Etwas vorſtellten, dem als etwas Wahren und Würklichen, ein wahres Seyn zukomme, ſucht den Beweis hievon aus den Erſcheinungen ſelbſt zu führen (ὁ γε τοι Μελισσος εθελων επιδεικνυναι, ὁτι των Φαινομενων, τȣτων ȣδεν ειη τω οντι, δια των Φαινομενων αποδεικνυειν αυτων). Wenn, ſagt er, die Erde, die Luft, das Waſſer, das Feuer, das Eiſen, das Gold u. ſ. w., Dinge ſeyn ſollen, die würkliches Daſeyn haben; wenn das Lebende, würklich lebend, das Todte, würklich todt, das Weiſſe und Schwarze, würklich weiß und ſchwarz, kurz alle übrigen Dinge, von welchen die Menſchen ſagen, daß ſie etwas Würkliches und Wahres

*) Aristocles *de Philoſophia*, *ap.* Evseb. *praep ev.* XIV, 17. *p.* 757.

res ſind (φασιν ειναι ανθρωποι αληθως), in der That etwas Würkliches wären; wenn wir das, was wir ſehen und hören, recht ſähen und hörten: ſo müßte alles dieſes das nehmliche Ding immer ſeyn, was es uns zuerſt zu ſeyn geſchienen (ειναι εχρην και το ον τοιουτον, οἱον πρωτον εδοξεν ἡμιν ειναι), und keinesweges verändert werden, ſondern jedwedes eben daſſelbe bleiben, was es einmahl iſt und war. Nun ſagen wir doch, daß wir recht ſehen, hören und wahrnehmen: und dennoch ſcheinet uns das, was warm war, kalt, das Kalte, warm, das Harte, weich, und das Weiche, hart zu werden, u. ſ. w. *). Meliſſus ſagt hier: die Menſchen hielten gewöhnlicher Weiſe die ſinnlichen Erſcheinungen für würkliche Dinge; welches er nun aber verneinet, indem, wenn dies würklich ſich ſo verhielte, ſie nie verändert werden, ſondern immer daſſelbe bleiben müßten. Da dieſes nun aber ſich nicht ſo verhalte, ſo ſchließt er, daß ſie keine würklichen Dinge, d. i. keine ſolche Dinge ſeyn könnten, denen das reelle Seyn (ειναι) zukomme, welches bei dem, was wahr und würklich ſey, ſtatt finde. Aus dem Vorhergehenden wiſſen wir, daß die Eleaten dem μη ον dieſe Art des Seyns abgeſprochen; eben dieſe Art des Seyns verneinet hier Meliſſus bei den Gegenſtänden der Sinnenwelt: woraus denn folgt, daß das μη ον die Sinnenweſen vorgeſtellt, und unter denjenigen Dingen gemeint geweſen ſey, welchen Meliſſus, in dieſer abgeſchriebenen Stelle, das Seyn, als würklichen Gegenſtänden, abſpricht. Auch Plutarch bezeugt ausdrücklich, die Eleaten hätten unter dem μη ον dieſe Sinnenwelt gemeint **).

*) *Ariſtocles de Philoſophia, ap. Euſeb. XIV*, 17. *p.* 757.

**) *Plutarch. adv. Colot. p.* 1113. 1114.

Zwei-

Zweiter Abſchnitt.

Sie hielten das unbewegliche ἑν und ον für Etwas, das von der Sinnenwelt ganz und gar verſchieden und getrennt ſey.

§. 12.

Nunmehr werde ich zeigen, daß die Eleaten das unbewegliche ἑν und ον, keinesweges für dieſe Körperwelt gehalten, und daß Ariſtoteles eben dieſes bekenne, und daher ſich ſelbſt Lügen ſtrafe, da er in andern Stellen ſeiner Schriften das Gegentheil hievon behauptet. Dieſer Schriftſteller ſagt, wie wir kurz zuvor geſehn, Parmenides unterſcheide das ον von dem μη ον, erkläre nur das ἑν für ein ον, was auſſerdem vorhanden, ſeye kein ον, ſondern ein μη ον; unter dem μη ον aber begreife er die Sinnenweſen und die ſinnlich-materiellen Principien derſelben *). Das Reſultat dieſer Erklärung läuft darauf hinaus: nur das ἑν iſt ein ον und unbeweglich, ſtellt aber keinesweges die Sinnenwelt und die ſinnlich-materiellen Principien derſelben vor, unter welchen die μη οντα begriffen werden, die von dem ον und ἑν verſchieden ſind u. ſ. w. Hieraus erhellet ganz klar und deutlich, daß die Eleaten das unbewegliche ον, keinesweges für dieſe Körperwelt, ſondern für etwas von derſelben ganz Verſchiedenes, gehalten, Wie kann alſo der lügenhafte Grieche das Gegentheil hievon behaupten? —

Wie wir aus dem Vorhergehenden wiſſen, ſo hat, der Ausſage eben dieſes Schriftſtellers zufolge, Parmeni-

*) *Met. XIII*, 2. *p.* 577. *Met. I*, 5. *p.* 488. Siehe §. 4. in dieſem Buche nach.

menides nur ein einziges und zwar unbewegliches Princip angenommen *). Das Gegentheil hievon bezeigt er in der kurz zuvor angeführten Stelle, wo es heißt, daß Parmenides, auſſer dem ἑν und ον, noch ein ſinnlich materielles Princip, das μη ον, oder das Kalte, geſezt habe **). Eben dieſes wiederholt er durch folgende Erklärung: „Alle behaupten, daß es entgegengeſezte Principien ***) gebe, ſowohl die welche das Ganze für das Eine und für unbeweglich halten; denn Parmenides macht das Warme und Kalte — die er das Feuer und die Erde nennt — zu Principien †).„ Dieſe Stellen enthalten alſo klare Widerſprüche gegen ſeine andern Behauptungen über die Eleaten. Wenn nun leztere, wie wir hier geſehn, zweierlei von einander verſchiedene Principien, mithin überhaupt Principien zulieſſen, ſo mußten ſie auch eine Entſtehung der Dinge zugeben: und doch heißt es, daß ſie von keiner Erzeugung der Dinge was wiſſen wollen. Nahmen ſie erzeugte Dinge an, ſo konnten dieſe nicht zugleich auch das ſie hervorbringende Princip ſeyn: indem Etwas nicht Urſach und zugleich auch die aus ihm hervorgebrachte Würkung ſeyn kann. Da ſie nun unter dem einem dieſer Principien, das ἑν und unbewegliche ον verſtanden, ſo mußte dieſes nothwendig

*) Ich führe unter andern hierüber noch folgende Stelle an: αναγκη δ', ητοι μιαν ειναι την αρχην, η πλειυς. και ει μιαν, ητον ακινητον, ὡσπερ φησι Παρμενιδης και Μελισσος. *Phyſ.* I, 2. p. 197.

**) *Met.* I, 5. p. 488.

***) Woraus nothwendig folgt, daß ſie nicht Eins, ſondern mehrere Principien zugelaſſen.

†) Παντες δε τ'αναντια αρχας ποιυσιν, οἱ τε λεγοντες ὁτι ἑν το παν, και μη κινυμενον. και γαρ Παρμενιδης θερμον και ψυχρον αρχας ποιει, ταυτα δε προσαγορευει πυρ και γην. *Phyſ.* I, 5. p. 200.

wendig von den erzeugten Dingen verſchieden ſeyn. Hieraus folgt, daß ſie das ἑν und unbewegliche ον nicht für dieſe erzeugte Körperwelt halten können.

§. 13.

Doch die Eleaten nahmen der ausdrücklichen Ausſage des Stagiriten und des Diogenes *) zufolge, eine würkliche Erzeugung an: Erſterer ſagt: „Zeno behaupte, ſo wie **Meliſſus**, daß alles was entſtehe, aus dem ον erzeugt werde **). — Diejenigen, welche das Ganze für das **Eine** halten, laſſen alle Erzeugung aus dem **Einen** entſtehn ***).„ Das aus dem ἑν Erzeugte konnte doch unmöglich dieſes ἑν ſelbſt ſeyn; es mußte alſo von demſelben als verſchieden gedacht werden. Hieraus folgt alſo abermahls, daß die Eleaten keinesweges, wie der Stagirit ihnen anderswo aufbürdet, das ἑν und unbewegliche ον, für dieſe Körperwelt ausgegeben haben. — Auch in dieſer Stelle widerſpricht ſich der Stagirit in Abſicht der Eleaten, wenn er ſagt, daß ſie nur ein Princip der Erzeugung, nehmlich das **Eine**, zugelaſſen, da er, wie wir kurz vorher geſehn, zugleich behauptet, daß ſie deren zwei angenommen, nehmlich das **Feuer** und die **Erde**, das ον und das μη ον.

§. 14.

*) Xenophanes nehmlich behaupte, alles Erzeugte ſeye der Zerſtörung unterworfen †), und Parmenides halte das Feuer für den Demiurg und die Erde für die Materie: δυο τε ειναι ςοιχεια, πυϱ, και γην. και το μεν, δημιȣϱγȣ ταξιν εχειν, την δε, ὑλης. *Diog. IX, 21.*

†) Παν το γινομενον φθαϱτον εςι. *Diog. IX, 19.*

**) Πϱωτον μεν ȣν λαμβανει και ȣ῾τος (Ζηνων) το γιγνομενον γιγνεσθαι εξ οντος, ὡσπεϱ ὁ Μελισσος. *Ariſtot.* πεϱι Ζηνωνος, *cap. 4. p. 752.*

***) Ὁσοι μεν γαϱ ἑν τι το παν ειναι λεγȣσι, και παντα εξ ἑνος γεννωσι, κ. τ. λ.. *De generat. et corrupt. I, 1. p. 304.* Eben dieſes ſagt Ariſtoteles noch in einer andern Stelle: *Phyſ. I, 5. p. 200.*

§. 14.

Die Eleatiker ſagten, daß das ἑν das ον, alles Uebrige auſſer ihm aber, das μη ον, ſeye *); daß Alles, was auſſer dem ον exiſtire, das μη ον ſeye: dieſes aber gehöre nicht zum Univerſum, exiſtire nicht in demſelben **). Da ſie nun, wie im Vorhergehenden gezeigt worden, unter dem μη ον dieſe Körperwelt verſtanden, ſo kann das ἑν und unbewegliche ον, welches ſie ausdrücklich von dieſer Körperwelt trennen, nicht dieſe leztere geweſen ſeyn. Auch unterſcheidet Meliſſus geradezu dieſe Körperwelt von dem ον; denn indem er davon redet, daß das ον nicht bewegt werde, ſo ſezt er hinzu: „Dies rührt nicht etwan daher, daß es, ſeiner Fülle wegen, nicht bewegt werden könne, **wie wir von den Körpern zu ſagen pflegen** ***).„ Dieſe Erklärung zeigt deutlich, daß er die Körper von dem ον getrennt, und für ganz was andres gehalten habe. Eben dieſes erklärt Meliſſus anderswo noch deutlicher: „Parmenides,“ heißt es, „rechnet die Körper unter diejenigen Dinge, welche Gegenſtände der Meinung ſind †); Meliſſus ſagt, daß das

ἑν

*) Το ον ἑν ειναι, και το μη ον ἑτερον ειναι. ARISTOCLES ap. EVSEB. *XIV*, 17. *p.* 756.

**) Φησι δε, ὁτι ειτι παρα το ον ὑπαρχει, τȣτο ȣκ εςι ον. το δε μη ον, εν τοις ὁλοις ȣκ εςιν. PLVTARCH. *ap.* EVSEB. *praep. ev.* I, 8. *p.* 23.

***) Ουχ' ὁτι μη δυνατον δια πληρȣς κινεισθαι, ὡς επι των σωματων λεγομεν. MELISSVS *ap.* SIMPL. *fol.* 22. *p.* 2.

†) Eben ſo philoſophirte auch Plato, wie im erſten Buch dieſes Werks gezeigt worden: ihm zufolge, wurde alles Sinnliche nur durch die Meinung, das Intelligible aber, durch den reinen Verſtand, erkannt: τι το ον μεν αει, γενεσιν δε ȣκ εχον. και τι το γιγνομενον μεν, ον δε ȣδεποτε. το μεν δη νοησει μετα λογȣ περιληπτον, αει κατα ταυτα ον. το δ' αυ δοξη μετ' αισθησεως αλογȣ δοξαςον, γιγνομενον και απολλυμενον, οντως δε ȣδεποτε ον. *Plat. Tim. p.* 1046.

ἑν und ον kein Körper ſeyn dürfe *).„ — Können nun wohl die Eleatiker — da ſie ausdrücklich mehr als eine Gattung Dinge, nehmlich das ον und das Erzeugte, [welches ſie der Zerſtörung unterwarfen **)] ein würkendes, bildendes Weſen und die Materie (die ſie auch das **Viele** ***) nannten) annahmen †), und das ον ſo genau von der Körperwelt unterſchieden — eben dieſes ον, dennoch für die Körperwelt gehalten haben? — Sie erklärten das ἑν und unbewegliche ον, für ein Princip, und behaupteten dadurch das Daſeyn von Etwas, das aus demſelben entſtanden ††). Konnte ihnen alſo wohl dieſes ον, als Princip, mit dem aus ihm Entſtandnen gleichviel bedeutend ſeyn? Sie mußten daher nothwendig noch eine andre Gattung von Dingen ſezzen, nehmlich das Erzeugte, und dieſes als etwas von dem ον verſchiedenes betrachten u. ſ. w. Hieraus erhellet doch wohl deutlich genug, daß Ariſtoteles, der das Gegentheil hievon behauptet, gelogen und die Lehren der Eleaten verfälſcht vorgetragen habe, worüber ihm auch Simplicius Vorwürfe macht, indem er es für ein unvernünftiges Vorgeben deſſelben erklärt (τα ατοπα επηγαγεν), daß er das ὁλον und συνεχες der Eleaten — unter welchem ſie ihr ἑν verſtanden — auf die Körperwelt bezogen haben †††).

*) Ὁ Παρμενιδης τα σωματα εν τοις δοξαςοις τιθησι. και ὁ Μελισσος ἑν ον φησι, δει αυτο σωμα μη εχειν. *Simplic. Comment. lib. I. fol.* 19. *p.* 1; *et fol.* 9. *p.* 1.

**) *Diog. IX*, 19.

***) Ξενοφανης — την ὑλην αινιττομενος δια τȣ πληθȣς. Stob. *Eclog. Phyſ. I*, 13. *p.* 26.

†) *Diog. IX*, 21.

††) Eine Urſach, kann nicht ohne ihre Würkung beſtehn: wenn alſo ein Princip geſezt wird, ſo muß nothwendig die aus ihm hervorgebrachte Würkung geſezt werden.

†††) *Simplic. lib. I. fol.* 19. *p.* 1.

Drit=

Dritter Abſchnitt.

Sie verſtanden unter dem unbeweglichen ἑν und ον, die intelligible Welt der metaphyſiſchen Philoſophie, welche Plato in der Folge vorgetragen hatte.

§. 15.

Wenn nun aber die Eleaten das unbewegliche ἑν und ον, nicht für die Körperwelt gehalten, ſo frägt ſich, was ſie denn unter erſterm wohl verſtanden haben dürften. Um hierüber etwas Gewiſſes auszumachen, müſſen wir unterſuchen, welchen Begriff die Alten mit dem ἑν und ον eigentlich verknüpft haben. Ariſtoteles ſagt: „Das **Eine** (ἑν) und das **Viele** (τα πολλα), ſind einander auf mehrere Arten und Weiſen entgegengeſezt. Einmahl wird das **Eine** und die **Vielheit**, als das Untheilbare und Theilbare genommen. Denn was **getheilt** und **theilbar** iſt, heißt **Vielheit**; das Untheilbare aber, das **Eine**. Das **Eine** aber, iſt das το αυτο, das ὁμοιον und das ισον *); die Vielheit aber, das ἑτερον, ανομοιον und ανισον **). — Das ον und das ἑν, ſind von einerlei **Natur**; ſie ſind ſich einander ſo nahe verwandt, wie Princip und Urſach ***).

*) Auf eben die Weiſe, wie Ariſtoteles hier das ἑν beſchreibt, redet Plato von den Ideen: αυτο το ισον, αυτο ἑκαστον, ὁ εστι το ον, — ὁ εστι μονοειδες ον, καθ' ἁυτο ὡσαυτως κατα ταυτα εχει, και ουδεποτε ουδαμη ουδαμως αλλοιωσιν ουδεμιαν ειδεχεται. *In Phaedone p. 178. 179. Ed. Bip.*

**) *Ariſtot. Metaph. IX, 3. p. 545.*

***) Εστι δη το ον, και το ἑν ταυτον, και μια φυσις, τω ακολουθειν αλληλοις, ὡσπερ αρχη και αιτιον. *Met. III, 2. p. 507.*

Das ἑν iſt mit dem ον gleichviel bedeutend †). — Alles pflegt auf das ον und μη ον, oder auf das **Eine** und **Viele** bezogen zu werden. Das **Stehende** und **Unbewegliche**, iſt **Einheit**, das **Bewegliche** aber, die **Vielheit**. **Alle** behaupten, daß die Principien ſich einander entgegengeſezt ſind. Denn einige ſetzen als ſolche, das **Grade** und **Gleiche**, und das **Ungrade** und **Ungleiche**; andre das **Warme** und **Kalte** *); einige wieder das **Endliche** und **Unendliche** **); noch andre die **Liebe** und den **Haß**. Alles ſcheinet auf das **Eine** und **Viele** bezogen worden zu ſeyn ***). Aus allem dieſem wird nun offenbar, daß die Wiſſenſchaft des Einen zum Zweck habe, die Dinge in der Rückſicht zu betrachten, als ſie würkliche, für ſich beſtehende Dinge vorſtellen (το ον ᾗ ον θεωρησαι). Denn alles beſteht entweder aus einander entgegengeſezten Dingen (Principien), oder iſt aus dieſen entſtanden. Die ſich entgegengeſezten Principien, ſind das **Eine** und **Viele** ††).„

Aus dieſen Erklärungen des Ariſtoteles ergiebt ſich, daß die Alten unter dem ἑν etwas Würkliches, das ον, die höhern von den ſinnlich materiellen verſchiedenen Principien verſtanden, und dieſe leztern das **Ungleiche**, das **Viele**, das **Kalte**, das **Bewegliche**, **Unend**=

†) Λεγεται δε ισαχως, το ον και το ἑν. *Met. IX, 2. p. 545.* — το δε ἑν λεγεται, ὥσπερ το ον. *Met. VI, 4. p. 525.*

*) Dieſe Principien nahm Parmenides an, wie im Vorhergehenden gezeigt worden.

**) So nannte Plato die Principien. *Phileb. p. 236. Ed. Bip.*

***) Nehmlich, die Principien ſcheinen unter dem **Einem** und **Vielen** vorgeſtellt worden zu ſeyn.

††) *Met. III, 2. p. 503.*

Unendliche und auch das μη ον genannt haben. Parmenides erklärte, wie wir aus dem Vorhergehenden wiſſen *), das Warme für das höhere Princip, das er ον und ἑν nannte, das Kalte aber für das ſinnlich materielle, welches er μη ον nannte. Hieraus folgt, daß er das ἑν und unbewegliche ον, als etwas Würkliches, und zwar als das höhere, von dem ſinnlich materiellen verſchiedene, Princip gedacht habe. Ein andres, als dieſes hier von mir vorgelegte Reſultat, über das unbewegliche ον des Parmenides, kann nicht herausgebracht werden.

§. 15.

Plato begrif, wie wir beſonders aus dem Theätet und Philebus ſehn, unter dem ἑν und unbeweglichen ον die Ideen, die ganze intelligible Welt, d. i. die auſſer den ſinnlich-materiellen Dingen vorhandnen höhern Principien. Denn er erklärt das Eine, welches er auch das Endliche und Unbewegliche nennt, ausdrücklich für die höhern Principien der erzeugten Dinge. Da er nun, wie im erſten Buch dieſes Werks gezeigt worden, die intelligible Welt als unbeweglich und als das höhere Princip der Sinnenwelt vorſtellt, ſo muß er das ἑν, oder das Endliche und unbewegliche ον, für die Ideen, oder die intelligible Welt gehalten haben. Auch des Ariſtoteles Auſſagen ſtimmen hiemit überein, der mit ausdrücklichen Worten erkläret, Plato habe unter dem ἑν ein Princip, nehmlich das Gute **) und die Ideen,

*) Siehe §. 9. 12.

**) Ariſtoteles meldet, diejenigen, welche unbewegliche Subſtanzen angenommen, hätten das ἑν für das αγαθον gehal-

Ideen, oder das καθολȣ, gedacht: „Plato,“ ſagt er, „nennet die Dyas das Große und Kleine *).„ Von eben dieſem Großen und Kleinen — welches bei ihm auch das Zuviele und Zuwenige hieß — behauptete Plato, daß es die Materie, von dem Einem aber, daß ſolches die Idee ſeye **). „Das Eine begreift die Form, die Ideen, unter ſich ***). — Ferner ſo beſchreibt er das ἑν unter eben den Eigenſchaften, die Plato den Ideen zueignet: das ἑν nehmlich verurſache die Einheit in den Subſtanzen; es werde ein Kontinuum, das Ganze, das καθολȣ genannt †). Plato begrif, wie im Vorhergehenden dieſes Werks gezeigt worden, unter dem καθολȣ die Ideen, oder die intelligible Welt ††). Da nun das ἑν mit dem καθολȣ einerlei, ſo iſt auch das ἑν mit den Ideen, oder der intelligiblen Welt, gleichgehalten †). Die unbeweglichen Subſtanzen aber, waren die Ideen, und unter dem Guten begriffen Plato und Ariſtoteles, wie ich im Vorhergehenden gezeigt ††), den höchſten Gott; dieſer aber war das Ur-Princip der Ideen, aus welchem ſie ihren Urſprung hatten, die Plato als die Kinder deſſelben vorſtellte.

†) Των δε τας ακινητȣς ȣσιας λεγοντων, οἱ μεν Φασιν αυτο το ἑν, το αγαθον αυτο ειναι. *Ariſtot. Met. XIII*, 4. p. 579.

††) Siehe das erſte Buch, §. 142.

*) *Phyſ. I*, 9. *p*. 203.

**) Καθολȣ δ᾽ ὑπεροχη και ελλειψις, ὡπερ το μεγα Φησιν Πλατων και το μικρον. πλην ὁτι, ὁ μεν, ταυτα ποιει ὑλην, το δε ἑν, το ειδος. *Phyſ. I*, 4. *p*. 199.

***) Ἑν δε το ειδος. *Phyſ. I*, 7. *p*. 202.

†) Ὡσθ᾽ ἑν αν ειη πρωτον, το ταις ȣσιαις αιτιον τȣ ἑνος. λεγεται μεν το ἑν, το τε συνεχες Φυσει, και το ὁλον, και το καθολȣ. *Met. IX*, 1. *p*. 543.

††) Erſtes Buch, Theil 3, Abſchn. 1, Hauptſt. 3.

gleichvielbedeutend. Dies Reſultat, wird noch von andern Schriftſtellern mehr beſtätigt: Denn ſo ſagen **Diogenes** *) und **Suidas** **), daß Plato unter dem ἑν die Ideen verſtanden.

§. 17.

Die Eleaten dachten, eben ſo wie Plato, unter dem ἑν, oder unbeweglichen ον, die ganze intelligible Welt, d. i. den höchſten Gott, den νȣς und die Ideen. Zu dieſer Behauptung habe ich folgende Gründe: Plato legte der Lehre von dem **Einem**, oder der intelligiblen Welt, einen ſehr alten Urſprung bei, die als ein göttliches Geſchenk und als eine göttliche Offenbarung, von den älteſten Alten, welche den Göttern näher gewohnt, als Tradition, hinterlaſſen und überliefert worden ***). Auch Ariſtoteles leitete eben die Lehre über das ἑν und die ὑπεροχη und ελλειψις — welche er, wie wir kurz vorher geſehn, ausdrücklich dem Plato zueignet †) — aus ſehr alten

*) Ιδεαν ονομαζει, και ταυτο, και ἑν. *Diog. Laert. III*, 64.

**) Πλατων διαφοροις ονομασιν επι τȣ αυτȣ σημαινομενȣ χρηται. τηνγȣν ειδεαν ειδος ονομαζει, και παραδειγμα, και αρχην, και αιτιον, και ȣτε κινȣμενον, και ταυτο, και ἑν. Svid. *Lex. Tom. II. voc.* ειδεα *p.* 18.

***) Θεων μεν εις ανθρωπȣς δοσις, ὡς γε καταφαινεται, εμοι ποθεν εκ Θεων ερριφη δια τινος Προμηθεως, ἁμα φανωτατῳ τινι πυρι. και οἱ μεν παλαιοι, κρειττονες ἡμων, και εγγυτερω Θεων οικȣντες, ταυτην φημην παρεδοσαν, ὡς εξ ἑνος μεν και πολλων, οντων των αει λεγομενων ειναι, περας δε και απειριαν εν ἑαυτοις ξυμφυτον εχοντων. *Plat. in Phileb. p.* 219.

†) Man ſehe kurz vorher §. 16 nach.

ten Zeiten her †). Der Einwurf findet alſo nicht ſtatt, daß die Ideen, erſt eine neuere Erfindung des Plato wären, mithin dieſelbe keinem vor ſeinen Zeiten lebenden Philoſophen zugeeignet werden könne ††). Auch der Einwurf fällt weg, daß das von den Eleaten vorgetragene Syſtem über das ἓν und unbewegliche ὂν, erſt von dieſen Philoſophen ſelbſt erfunden worden: denn Plato ſagt ausdrücklich, daß daſſelbe aus ſehr alten Zeiten, lange vorher, ehe Xenophanes gelebt, hergekommen ſey. *)

In dieſen beiden Thatſachen, dem alten Urſprung der metaphyſiſchen Philoſophie des Plato und des Eleatiſchen Syſtems, liegt ein beweiſender Grund für meine Behauptung, daß beide Syſteme in naher Verwandtſchaft mit einander geſtanden. Denn da, wie ich theils in dieſem Werk, beſonders aber auch im **Memnonium** gezeigt, die metaphyſiſche Philoſophie einen ſo alten, und die phyſiſche einen ſpätern Urſprung hatte, die Eleatiſche aber ebenfalls ſehr alt war, und noch überdem zwiſchen ihr und der phyſiſchen **) gar keine, zwiſchen ihr und der metaphyſiſchen

†) Εοικε παλαια ειναι και ἁυτη ἡ δοξα, ὁτι το ἓν, και ὑπεροχη και ελλειψις αρχαι των οντων εισι. *Phyſ.* I, 6. *p.* 201.

††) Im zweiten Bande des **Memnonium** — Theil 3. Abſchn. 2. und Theil 4. — habe ich weitläufig über das hohe Alterthum des vom Plato vorgetragenen metaphyſiſchen Syſtems — deſſen Grundpfeiler die Ideen ausmachten — gehandelt.

*) Το δε παρ᾽ ἡμων Ελεατικον εθνος, απο Ξενοφανυς τε και ετι προσθεν αρξαμενον, ὡς ἑνος οντος των παντων καλυμενων, ὑτω διεξερχεται τοις μυθοις. *Plat. Sophiſt. p.* 170.

**) Im frühen Alterthum waren nur zweierlei Philoſophien gewöhnlich: die metaphyſiſche und die phyſiſche. Die leztere

ſchen aber, die gröſte Aehnlichkeit ſtatt fand, ſo ſchlieſſe ich hieraus, daß das alte Lehrgebäude der Eleaten, eben das metaphyſiſche geweſen, dem Plato ein ſo hohes Alterthum zueignet.

§. 18.

Plato haßte, wie ich ſchon mehrmahlen gezeigt, alle Philoſophie, die auf phyſiſchen Grundſäzzen beruhte: darum verachtete er die des Anaxagoras ſo, weil ſie ein phyſiſches Daſeyn würklicher Körper — das auch ſchon vor Anfang der Welt in der Materie vorhanden geweſen — zum Grundſaz annahm, und keine metaphyſiſchen Principien zuließ, durch welche die ganze Würklichkeit der Körperwelt aufgehoben, und in bloſſe nachahmende Figuren und Bilder der intelligiblen würklichen Dinge verwandelt wurde. Hingegen redet Plato von den Eleaten mit der gröſten Achtung, und ſuchet in ihrer Philoſophie eine tiefe Weisheit, bei der er nur bedauert, daß ſie gar nicht recht eingeſehen und verſtanden werde. Würde Plato — der in Abſicht ſpekulativer Meinungen ſo intolerant war — dies wohl gethan haben, wenn die Eleatiſche Philoſophie grade das Gegentheil der ſeinigen geweſen? Dieſes Gegentheil aber mußte ſie ſeyn, ſobald ſie nicht metaphyſiſch war: ein Mittelweg fand nicht ſtatt. Denn nur einer von beiden Fällen konnte damahls in Abſicht der philoſophiſchen Syſteme eintreten: ſie mußten entweder phyſiſch, oder metaphyſiſch

leztere theilte ſich, wie ich in der Einleitung dieſes Werks erwähnt, wieder in zwei Haupt-Branchen: in die eigentlich phyſiſche, die, neben der körperlichen Materie, ein Weltbildendes göttliches Weſen annahm, und in die atomiſtiſche, welche die Gottheit von der Weltbildung ausſchloß.

ſiſch ſeyn. Die erſtere nahm, wie ich in der Einleitung gezeigt, eine wahre Körperlichkeit und Würklichkeit der Dinge in dieſer Sinnenwelt an, ging von Erfahrungen und phyſiſchen Beobachtungen aus, und leitete die Veränderungen und Eigenſchaften der Dinge aus der Natur und Beſchaffenheit dieſer Sinnenwelt ſelbſt her; nur mit dem Unterſchied, daß eine Parthey derſelben, noch ein bildendes Weſen annahm, welches die ſchon in der Materie exiſtirenden Körper zuſammengeſezt habe. Die metaphyſiſche Philoſophie ſtellte von dieſer ganz das Gegentheil vor: ſie verwarf alle wahre Körperlichkeit und Würklichkeit der Dinge, die ſie nur in einer andern auſſer dieſem Sinnenkreiſe befindlichen Welt ſuchte; ſie ging von keinen phyſiſchen Erfahrungen und Beobachtungen aus, und betrachtete alle Begebenheiten und Veränderungen dieſer Sinnenwelt, als unmittelbare Würkungen Gottes *); ihren Grundſäzzen zufolge, war gar nichts Würkliches in derſelben, ſondern alles beſtand aus Zeichen und Charaktern, die der Finger Gottes unmittelbar in die von allen körperlichen Eigenſchaften entblößte Materie geſchrieben hatte. Ein ſolches Syſtem, das nur dieſe und jene Grundſäzze von dem metaphyſiſchen Syſtem angenommen, ohne dabei ſelbſt metaphyſiſch geworden zu ſeyn, konnte gar nicht ſtatt finden. Denn das Weſentliche und Unterſcheidende des metaphyſiſchen, beruhte auf den Lehren von der Formloſigkeit der Materie und der intelligiblen Welt, vermöge welcher alle Würklichkeit in der Sinnenwelt verneinet wurde; hingegen beſtand bei der phyſiſchen, das Weſentliche und Unterſcheidende darin: die Würklichkeit der Dinge in dieſer Sinnenwelt zu behaupten, und den Grund und das Daſeyn der körperlichen Dinge, aus den Eigenſchaften der Materie herzuleiten.

*) Die Würkungen der böſen Weltſeele abgerechnet.

Wer alſo zu dieſer leztern Meinung ſich bekannte, mußte nothwendig ein Phyſiker ſeyn, und mit dem Metaphyſiker gradezu im Widerſpruche ſtehn; Wer hingegen die Wahrheit und Würklichkeit der Dinge in der Materie und Körperwelt leugnete, und ſie in der intelligiblen ſuchte, mußte ſich geradezu zum metaphyſiſchen Syſtem bekennen, und dem phyſiſchen widerſprechen. Auch waren alle Syſteme der damahligen Zeit, entweder phyſiſch, oder metaphyſiſch. Nur in gewiſſen mit dem Grundſaz des phyſiſchen, oder metaphyſiſchen, nicht weſentlichen Lehren und Vorſtellungsarten wichen ſie von einander ab. Alle aber kamen in den beiden weſentlichen Grundſäzzen überein, daß die einen die Würklichkeit der Dinge in der Sinnenwelt zugaben, die andern ſie verneineten. Beide Syſteme nun aber, wie wir jezt geſehn, widerſprachen ſich in ihren Principien, und waren, das eine gegen das andre, wahre Antipoden.

Sollte alſo der in ſpekulativen Meinungen äußerſt intolerante Plato, ſich ſo vortheilhaft über die Eleatiſche Philoſophie erkläret, und ihr ſo tiefe Weisheit zugeeignet haben, wenn ſie zur phyſiſchen Klaſſe gehöret, mithin der ſeinigen gradezu widerſprochen hätte? Würde er dies gethan haben, wenn ſie von der groben phyſiſch-materialiſtiſchen Art — der zufolge kein abgeſondertes göttliches Weſen, als Welt-Urſach, zugelaſſen wurde — geweſen, da er ſeinen Haß und Abſcheu gegen alle auf dergleichen abzielende Lehren, ſo oft und ſo nachdrücklich erkläret, ja, ſogar gegen den Phyſiker Anaxagores — der doch einen göttlichen Welturheber annahm — ſeinen Unwillen ausläßt, weil er, den Grundſäzzen ſeines Syſtems getreu, die hyperphyſiſchen Urſachen verwirft, an die wahre Würklichkeit und Körperlichkeit der Dinge

glaubt,

glaubt, und ihre Natur und ihr Daſeyn, nach phyſiſchen Geſezzen, aus der mit körperlichen Eigenſchaften begabten Materie, erklärt? u. ſ. w.

§. 19.

Doch der Charakter und die Beſchaffenheit des Eleatiſchen Syſtems ſelbſt, geben den vorzüglichſten Beweisgrund ab, daß es eben daſſelbe geweſen, welches Plato, unter einigen Veränderungen, vorgetragen. Lezterer verwarf die Sinnen-Erkenntniß, und ſprach ihr alle Wahrheit ab; eben dieſes thaten die Eleaten. Plato hielt die Gegenſtände dieſer Sinnenwelt für keine würklichen Dinge *); wegen der Veränderung und dem beſtändigen Wandel, dem ſie unterworfen wären, komme ihnen kein Seyn, als ον, als würkliches Ding, zu, als welches nur bei den intelligiblen Weſen ſtatt finde, welche allein wahre würkliche οντα vorſtellten, da hingegen die ſinnlichen μη οντα wären **). Alles dieſes lehreten auch die Eleatiker: ſie nannten die Sinnenwelt ein μη ον, verneineten das Seyn, als ον, bei ihr, und erkannten es nur dem zu, was auſſer der Sinnenwelt vorhanden ſeye; nur dieſem eigneten ſie den Nahmen ον zu, und ſagten daher, daß nur das ον exiſtire, nehmlich als ον exiſtire, keineswegs aber das μη ον. Den Sinnenweſen könne, wegen ihres Wandels, keine Wahrheit und Würklichkeit zukommen. — Plato hielt die intelligible Welt, oder das ον, für unbeweglich; eben ſo auch die Eleatiker. Plato nannte die intelligible Welt, oder das ον, das **Eine**; die Eleaten

*) Ein würkliches Ding, hieß ον; dem Plato aber waren die Sinnenweſen keine οντα. Nur den intelligiblen Weſen, gab er den Nahmen ον und ουσια.

**) Siehe im erſten Buch §. 220-222.

Eleaten thaten das Nehmliche. Plato ließ Wahrheit und Würklichkeit und wahre Erkenntniß, nur bei dem ον, bei den Gegenſtänden dieſer Sinnenwelt aber nur Meinung, ſtatt finden; eben ſo die Eleaten. — Kann wohl eine Aehnlichkeit und Uebereinſtimmung größer ſeyn, als die zwiſchen dieſen beiden Syſtemen?

§. 20.

Plato dachte unter dem μη ον, die ſinnlichen Ideen, oder Formen, die durch die göttliche Weltſeele in die Materie eingeführt würden, und hielt dieſe ſinnlichen Formen für Figuren und Zeichnungen, durch welche — wie in einem Gemählde, oder in einer Bildſäule, das Urbild — die intelligiblen Urweſen in der Materie nachgeahmt dargeſtellt würden *). Dieſer Begrif vom μη ον, ſezte alle übrige zu dieſer metaphyſiſchen Philoſophie gehörenden Lehren zum voraus: denn Niemand konnte das μη ον, unter dieſem hier beſchriebenen Charakter annehmen, ohne zugleich die Körperlichkeit der Materie und das Daſeyn würklicher Dinge in der Sinnenwelt zu leugnen, und dabei die Exiſtenz der intelligiblen Welt zum voraus zu ſezzen. Da alſo der Begrif vom Platoniſchen μη ον, ein nothwendiges Reſultat der zu der metaphyſiſchen Philoſophie gehörenden weſentlichen Lehren war, ſo konnte keiner dieſen Begrif vom μη ον zulaſſen, ohne das metaphyſiſche Syſtem ſelbſt — nehmlich die zu ihm gehörenden weſentlichen Lehren, deren nothwendiges Reſultat dieſer Begrif war — anzunehmen. — Eben dieſen Begrif vom μη ον, eignete Plato dem Parmenides zu. Denn da er im Sophiſten den leztern, wegen der Behauptung: daß dem

*) Sihe erſtes Buch §. 220/231.

dem μη ον das εἶναι nicht zukomme, zu widerlegen ſucht, ſo legt er dieſem μη ον des Parmenides alle die Eigenſchaften bei, die er mit dem ſeinigen verknüpfte. Er geht bei dieſer Widerlegung ganz und gar von ſeinem eignen Begriffe über das μη ον aus, und ſezt ihn bei'm Parmenides hierüber zum voraus. Wenn nun aber Parmenides ganz was Andres unter dem μη ον gedacht, ſo hätte ja Plato die Meinung deſſelben, nicht anders als nach den Begriffen dieſes Philoſophen vom μη ον, nicht aber nach ſeinem eignen Begrif über daſſelbe, widerlegen können. Plato hätte in dieſem Fall den Begrif des Parmenides über das μη ον, erſt entwickeln, und nun von dieſem Begrif bei ſeiner Widerlegung ausgehen müſſen. Von allen dieſem aber thut er nichts: ſondern er ſezt ſeinen eignen Begrif vom μη ον, auch bei dem Parmenides, als ganz was Bekanntes, voraus. — Iſt es alſo ausgemacht, daß Parmenides den Platoniſchen Begrif mit dem μη ον verknüpft *), ſo mußte er, dem vorhin geſagten zufolge, zu allen den weſentlichen Lehren des metaphyſiſchen Syſtems — deren nothwendiges Reſultat dieſer Begrif vom μη ον war — ſich bekennen.

§. 21.

Plato beſchrieb die göttliche Weltſeele, als ein Licht=ähnliches Weſen, welches das Ganze der Körperwelt umgebe und zuſammenhalte **). Von eben einem ſolchen Weſen redet auch Parmenides: denn ſeine

*) Daß die Eleatiker eben ſo wie Plato über das μη ον dachten, erhellet auch noch daraus, weil ſie, gleich dieſem, unter demſelben die Sinnenweſen verſtanden, und denſelben das Seyn und die Wahrheit, als würklichen Dingen, ganz und gar abſprachen.

**) Siehe im erſten Buch, §. 186.

ſeine Stephane, die wie ein in Eins fortgehender Lichtkreis den Himmel einſchließt, und göttlicher Natur iſt *), ſtellet die göttliche Weltſeele der Metaphyſiker vor. In der dem Plutarch zugeeigneten Schrift heißt es: „Parmenides ſagt: es gebe zwei durcheinder geſchlungene Kronen (ςεφανας), von welchen die eine aus dem **Feinen** und **Dünnen**, die andre aus dem **Dichten**, beſtehe. Es wären aber auch Kronen aus Licht und Finſterniß zuſammengeſezt, welche ein Mittelding zwiſchen beiden vorſtellten; diejenige Krone aber, welche die übrigen umgebe (περιεχον), beſtehe gleich einer erſten Mauer **).„ Von dem **Dünnen** und **Dichten**, dem **Licht** und der **Finſterniß**, iſt die eine Krone die gute, die andre die böſe Weltſeele, die Plato das θατερον nennt, welche der Materie als urſprüngliche Bewegung beiwohnte. Die aus Licht und Finſterniß gemiſchten Kronen, welche von einer einzigen, in veſter Konſiſtenz beſtehenden, Krone, umgeben werden, ſind die ſieben Abſchnitte oder Kreiſe, in die Gott die ganze Maſſe der vom νϛς bearbeiteten Weltſeele getheilt, in welchen ſich noch gewiſſe Miſchungen aus der urſprünglichen Weltſeele befinden, die aber von der guten, vom νϛς ganz geordneten Weltſeele — die über die andere die Oberhand hatte — als einer konſiſtenten Subſtanz, ganz und gar umgeben, und veſt zuſammen gehalten wurden ***).

§. 22.

*) Parmenides commentitium quiddam, coronae ſimilitudine, efficit: *Stephanem* appellat, continentem ardore lucis orbem, qui cingit coelum; quem appellat Deum. *Cic. de natura deorum*, *I*, 11.

**) Plvtarch. *de placit. Philoſ. II*, 7. *p.* 887. Siehe auch: Evseb. *praep. ev. XV*, 38. *p.* 843. 844.

***) *Plat. Tim. p.* 1050. — Man ſehe hiebei im erſten Buch §. 150. nach.

§. 22.

Dieſe große Uebereinſtimmung zwiſchen der Platoniſchen und Eleatiſchen Philoſophie, giebt alſo einen wichtigen Beweisgrund ab, daß die leztere würklich metaphyſiſch geweſen, mithin ihr unbewegliches ἑν und ον, nicht dieſe Körperwelt, ſondern das wahre ὀν, die νοητα, den Inbegrif der intelligiblen Subſtanzen, vorgeſtellt habe. Eben dieſes bezeugen nun auch Simplicius *) und Plutarch; lezterer ſagt hierüber folgendes: Αλλ᾽ ὀγε Παρμενιδης ὀυτε πυρ ανηρηκεν, ὀυτε ὑδωρ, ὀυτε κρημνον, ὀυτε πολεις, (ὡς Φησι Κολωτης) εν Ευρωπη και Ασια κατοικȣμενας. — Και γαρ περι γης ειρηκε πολλα, και περι ȣρανȣ, και ἡλιȣ, και σεληνης, και αςρων. — Επει δε συνειδεν, ὡς εχει τι ΔΟΞΑΣΤΟΝ ἡ Φυσις, εχει δε και ΝΟΗΤΟΝ. εςι δε το μεν ΔΟΞΑΣΤΟΝ, αβεβαιον και πλανητον εν παθησι πολλοις και μεταβολαις, τῳ Φθινειν και αυξεσθαι, και προς αλλον αλλως εχειν, και μηδε αει προς τον αυτον ὡσαυτως τῃ αισθησει. τȣ ΝΟΗΤΟΥ δε ἑτερον ειδος:

(Εςτι γαρ ȣλομελές τε και αρτεμες, ηδ᾽ αγενητον, καὶ ὁμοιον ἑαυτῳ και μονιμον εν τῳ ειναι)

ὡς αυτος ειρηκε. ταυτα συκοΦαντων εκ της Φωνης ὁ Κολωτης, και τῳ ῥηματι διωκων, ȣ τῳ πραγματι, τον λογον, ἁπλως, Φησι, παντα αναιρειν τῳ ἑν ον ὑποτιθεσθαι τον Παρμενιδην. ὁ δε αναιρει μεν ȣδετεραν Φυσιν, ἑκατερα δε αποδιδȣς το προσηκον, εις μεν την τȣ ἙΝΟΣ και ΟΝΤΟΣ ιδεαν τιθεται το ΝΟΗΤΟΝ, (ΟΝ μεν, ὡς αἰδιον και αΦθαρτον, ἙΝ δε ὁμοιοτητι προς αυτο, και τῳ μη δεχεσθαι διαΦοραν, προσαγορευσας) εις δε την ατακτον και Φερομενην το ΑΙΣΘΗ-

*) Simplic. *Comment. Lib.* I. *fol.* 5. p. 2. *fol.* 9. p. 1. *fol.* 17. p. 2.

ΑΙΣΘΗΤΟΝ. — Τȣ ΝΟΗΤΟΥ και κατα ταυτα εχοντος, ὡσαυτως ἁπτομενου:

Ηδε βροτων δοξας, αἱς ȣκ ενι πιςις αληθης,

δια το παντοδαπας μεταβολας και παθη και ανομοιοτητας δεχομενοις, ὁμιλειν, πραγμασι. και τοι πως αν απελιπεν αισθησιν και δοξαν, αισθητον μη απολιπων, μηδε δοξαςον, ȣκ εςιν ειπειν. αλλ᾽ ὁτι τῳ μεν ΟΝΤΩΣ ΟΝΤΙ ΠΡΟΣΗΚΕΙ, διαμενειν εν τῳ ειναι. ταυτα δε νυν μεν εςι, νυν δε ȣκ εςι, (εξιςαται δε αει, και μεταλλασσει την Φυσιν), ἑτερας ὡςε μαλλον, η της εκεινȣ τȣ ΟΝΤΟΣ ΑΕΙ, δεισθαι προσηγοριας. ην ȣν ὁ περι τȣ οντος, ὡς ἑν ειη, λογος, ȣκ αναιρησις των πολλων και αισθητων, αλλα δηλωσις αυτων της προς τον νοητον διαφορας *). —

Vierter Abſchnitt.

Warum ſie die Weſen der intelligiblen Welt für unbeweglich gehalten, ſie das ἑν und ον und die Sinnenweſen μη οντα genannt, und dieſen das Seyn abgeſprochen.

§. 23.

So unverſtändlich und unvernünftig auch die Eleatiker, in ihren Behauptungen, allen denen zu ſeyn ſcheinen, die mit dem wahren Geiſt ihres Syſtems und der alten metaphyſiſchen Philoſophie unbekannt ſind, ſo reden ſie doch, den Grundſäzzen der leztern

*) *Plutarch. adv. Colot. p.* 1114.

leztern gemäß, ganz konſequent und verſtändlich; denn der Sinn und Inhalt ihres Syſtems, läuft auf Folgendes hinaus:

Wenn ſie ſagen: das ὀν iſt eins; ſo verſtehen ſie hierunter nicht, wie im Vorhergehenden gezeigt worden, dieſe Körperwelt, als wenn dieſe nur eine einzige Subſtanz ausmache, ſondern die intelligible Welt, zu welcher die höchſte Gottheit gehörte. Daß ſie dieſelbe das Eine nannten, darf uns nicht wundern, weil, wie im Vorhergehenden gezeigt worden, Plato und noch andre mehr den intelligiblen Principien den Nahmen des ἐν beilegten *). Die Eleatiſchen Weltweiſen drückten durch dieſes Wort, die Natur und Eigenſchaften der intelligiblen Welt aus. Ariſtoteles ſtellte unter dem ἐν dasjenige vor, welches einfach und untheilbar — und ein Ding an ſich iſt, eine beſtimmte immer ſich gleiche Form hat, das nicht zufälliger Weiſe, ſondern, durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur, ein Eins iſt, und in den andern Dingen (den ſinnlichen) die Einheit verurſacht, daß ſie ein gewiſſes Ding werden **). Eben ſo dachten auch die Eleaten hierüber: ſie nannten das ὀν darum Eins, um ſeine Einfachheit, Untheilbarkeit und Unveränderlichkeit dadurch anzudeuten. Meliſſus ſagt: „das ὀν iſt Eins. Denn was Eins iſt, iſt immer ſich ſelbſt gleich. Das ſich ſelbſt Gleiche aber, kann nicht untergehn, noch größer werden, noch ſich verwandeln, noch Schmerz, Verdruß und Traurigkeit fühlen. Denn erlitte es etwas ſo dergleichen, ſo wäre es nicht Eins ***).„ Dem Plutarch zufolge hat Parmenides

*) Man ſehe in dieſem Buch §. 7. und §. 16. nach.

**) *Met. IX*, 1. 3. *pag.* 543. 545. — *Met. III*, 2. *pag.* 502. 503.

***) Simplic. *lib. I. fol.* 22. *p.* 2.

menides das Intelligible, wegen ſeiner Sichſelbſtgleichheit und Unveränderlichkeit, das Eine genannt *). Auch darum hieß das Intelligible das Eine, weil es nur ein einziges höchſtvollkommnes göttliches Weſen, mithin auch nur eine einzige intelligible Welt — die der Ausfluß ſeiner Vollkommenheit war — geben könne.

§. 24.

Durch den Nahmen ὀν, dem ſie allein das Seyn (ειναι) zueigneten, und den ſie den intelligiblen Weſen beilegten, zeigten ſie die Ewigkeit und Unvergänglichkeit derſelben **), ihre höchſte Wahrheit und nie aufhörende Würklichkeit, an. Ein wahres würkliches Ding, muß, als dieſes wahre würkliche Ding, auch würklich exiſtiren, da ſeyn, ſeyn (ειναι eſſe); denn etwas, das nicht da iſt, nicht iſt, iſt kein wahres würkliches Ding. So lange alſo von einem Dinge geſagt werden kann, daß es da iſt, daß es iſt, ſo lange iſt es auch ein wahres würkliches Ding, und als daſſelbe in würklicher Exiſtenz da. Wenn daher von einem Dinge immer geſagt werden kann, daß es iſt, daß es nie aufgehört hat zu ſeyn, ſo bleibt es auch immer ein wahres würkliches Ding, und hört nie auf daſſelbe zu ſeyn. Da mit dem Begrif der Wahrheit und Würklichkeit, das Seyn nothwendig verknüpft iſt ***), ſo muß Etwas das immer iſt, nothwen-

*) Ἑν δε ὁμοιοτητι προς αὐτο, και τῳ μη δεχεσθαι διαφοραν, προσαγορευσας. *Plutarch. adv. Colot. p.* 1114.

**) So ſagt auch Plutarch: ὀν μεν, ὡς αἰδιον και ἀφθαρτον — προσαγορευσας. *Vb. ſup.*

***) Indem Wahrheit und Würklichkeit, nicht ohne das Daſeyn des Gegenſtandes, auf den ſich die Wahrheit und Würklichkeit bezieht, ſtatt finden kann.

nothwendig hŏchſt wahr und würklich ſeyn. — Wenn alſo ein Ding immer geweſen iſt, d. i., wenn nie ein Zeitpunkt ſtatt gefunden, da ihm das Seyn nicht zugekommen wäre, und wo man von ihm nicht hätte ſagen können: es iſt; ferner wenn bei einem ſolchen Dinge, auch in der Folge ein beſtändiges Seyn vorausgeſezt wird, daß es nie aufhören könne zu ſeyn, ſondern immer von ihm geſagt werden müſſe: daß es iſt; alsdann iſt ein ſolches Ding in keiner Zeit entſtanden, ſondern ewig. Was aber ewig iſt, iſt unzerſtörbar; was ewig und unzerſtörbar iſt, iſt auch höchſt wahr und würklich. Was ewig, unzerſtörbar und höchſt wahr und würklich iſt, iſt auch unveränderlich. Mit der Unveränderlichkeit verknüpften die Alten die Unbeweglichkeit, indem ſie aus der Bewegung alle Veränderungen herleiteten.

§. 25.

Alle dieſe Eigenſchaften nun, die höchſte Wahrheit und Würklichkeit, die Ewigkeit, Unzerſtörbarkeit, Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit, eigneten ſie den intelligiblen Weſen zu. Das Daſeyn und den ganzen Inbegrif derſelben drückten ſie durch das Wort ὀν aus. Nehmlich dem vorhin Geſagten zufolge, iſt dasjenige, etwas Ewiges, höchſt Wahres und Würkliches, von dem immer — in Abſicht der Vergangenheit und Zukunft — geſagt werden kann: daß es iſt, daß es nie aufgehört habe, und nie aufhören könne zu ſeyn. Ὀν, als das Participium von εἶναι, bedeutet: Seyend, oder: Etwas das da iſt. Von Etwas das da iſt, kann nicht auch zugleich geſagt werden, daß es nicht iſt. Etwas alſo, das iſt, iſt ſo lange als es iſt, würklich da und wahr, und, den Grundſäzzen des metaphyſiſchen Syſtems zufolge, zugleich unbeweglich

und

und unveränderlich: indem, ſobald ein Ding verändert wird, es aufhört Etwas zu ſeyn, das es war, mithin alſo in dieſem Fall nicht mehr geſagt werden kann: daß es **iſt**. Der Ausdruck: **ſeyend**, **Etwas das iſt** (ὀν), zeigt daher Würklichkeit, Wahrheit, Daſeyn und Unveränderlichkeit an: denn wenn Etwas verändert wird, und aufhört, das, was es iſt, zu ſehn, ſo kann es nicht mehr **ſeyend**, **Etwas das iſt**, genannt werden. Die metaphyſiſchen Philoſophen nun, drückten die Natur und das Weſen des Intelligiblen, das ſie darin ſezten: **immer geweſen zu ſeyn, und nie aufhören zu ſeyn**, durch den Nahmen ὀν (**ſeyend, das was iſt**) aus. Nehmlich wenn ein Ding aufhört zu ſeyn und verändert wird, ſo heißt es nicht von ihm, **daß es iſt**. Beſteht daher die Natur und das Weſen eines Dings darin: **immer zu ſeyn**, ſo ſtellet es etwas **Seyendes, Etwas das iſt**, vor. Der Nahme ὀν alſo, deutet das Weſen eines Dinges an, das darin beſteht: **immer zu ſeyn**. Denn **Etwas das iſt**, drückt das **immer Seyende** aus, indem ein Ding aufhört zu ſeyn, wenn es nicht mehr **iſt**. Ein Ding nun, deſſen Weſen darin beſteht: daß es **iſt**, kann nicht aufhören zu ſeyn, weil, wenn es aufhörte zu ſeyn, alsdann nicht mehr von ihm geſagt werden kann: **daß es iſt**.

Der den intelligiblen Weſen gegebene Nahme ὀν, **Etwas das iſt**, drückt alſo ihre Wahrheit, Würklichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit aus *); ὀντα hießen ewige, unveränderliche Dinge.

§. 26.

*) Eben dieſes drückt der Nahme aus, den Gott bei'm Moſe ſich giebt: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה welches die Septuaginta durch: εγω ειμι ὁ ων, gibt. Im fünften Buch ſage ich hierüber mehr.

§. 26.

Gleiche Bedeutung hatte das Wort ειναι; es zeigte einen ſich immer ſelbſtgleichen und ewig dauernden Zuſtand eines Weſens an, das nie aufhöre zu ſeyn, von dem es immer heiße: daß es iſt. Aus dieſer Urſach eigneten ſie der intelligiblen Welt allein das ſeyn zu.

§. 27.

Nunmehr wird es begreiflich, warum ſie die Körperweſen μη οντα nannten, und das ſeyn (ειναι) bei ihnen verneinten. Denn ον bedeutet etwas Unveränderliches, Wahres und Ewiges; allein die körperlichen Dinge, ſind das Gegentheil hievon: ſie entſtehn, vergehn, und ſind veränderlich. Sie ſind alſo keine würklichen, keine unveränderlichen, ewigen und unzerſtörbaren Dinge, d. i. ſie ſind keine οντα, welches heißt: ſie ſind μη οντα. — Das ſeyn (ειναι) deutet einen unveränderlichen, ewig dauernden Zuſtand von einem Dinge an, das nie aufhört zu ſeyn. Wenn ſie alſo das ſeyn bei den Sinnenweſen verneinten, ſo ſagten ſie dadurch, daß ihnen der unveränderliche, ewigdauernde Zuſtand eines nie aufhörenden Dinges nicht zukomme, ſondern daß ſie verändert würden, und aufhörten zu ſeyn.

§. 28.

Auf eben die Weiſe dachten auch Plato und Ariſtoteles über die Bedeutung von ον und ειναι, wie im Vorhergehenden gezeigt worden *). Erſterer ſagt: daß nur der intelligiblen, ewigen Subſtanz, der Wahrheit nach, das eigentliche iſt, oder ſeyn zukomme, weil ſie unbeweglich ſeye, und immer ſich ſelbſt

*) Siehe das erſte Buch §. 220 : 221.

ſelbſt gleich bleibe (τῃ τε το εϛι μονον, κατα τον αληθη λογον, προϛηκει. — το δε αει κατα ταυτα εχον ακινητως). Von dem Erzeugten, könne nur das ην und εϛαι behauptet, ihm aber nicht das eigentliche ſeyn zugeignet werden *). Plutarch läßt ſich hierüber in folgende Erklärung ein: „Was verändert wird, bleibt nicht daſſelbe. Was nicht daſſelbige bleibt, von dem kann nicht geſagt werden: daß es iſt; denn es iſt aus etwas Anderm, ein Andres geworden. Unſere Sinne, weil ſie keine Erkenntniß von dem haben, was das ον iſt, lügen uns vor, daß bei dem, was nur als ein ον ſcheint, ein würkliches ſeyn (ειναι) ſtatt finde. Das οντως ον iſt alſo das Ewige, Unerzeugte und Unzerſtörbare, welches gar keinen Veränderungen der Zeit unterworfen iſt. Das Bewegte, welches in der bewegten Materie befindlich, iſt etwas Fließendes und nichts veſt beſtehendes. Die ihm beigelegten Nahmen von vorher und nachher, von geweſen und ſeyn werden, zeigen an, daß es ein μη ον iſt, und von ihm nicht geſagt werden könne: daß es iſt. Es iſt alſo thörigt und unvernünftig, einem Dinge das ſeyn (ειναι) zuzueignen, das entweder nie ſich im Zuſtande des ſeyns (ειναι) befunden, oder das ſchon aufgehört hat zu ſeyn **).„

§. 29.

Parmenides redete alſo konſequent und ſeinem Syſtem gemäß, wenn er das Seyn bei dem μη ον verneinete, weil, nach den Begriffen ſeiner metaphyſiſchen Philoſophie, daſſelbe einen ewigen Zuſtand des unveränderlichen Daſeyns ausdrückt, der keinen Sinnen-

*) *Plat. Tim. p.* 1051.

**) *Plutarch. Ει ap. Delphos p.* 392.

Sinnenweſen — die der Zerſtörung und einer immerwährenden Veränderung unterworfen ſind — ſondern nur den ihrem Weſen nach ewigen und unveränderlichen Gegenſtänden der intelligiblen Welt zukommt. Wenn Plato daher im Sophiſten dieſe Behauptung des Eleatiſchen Weltweiſen beſtreitet, ſo ſucht er nicht zu zeigen, daß dem μη ον ein abſolutes ſeyn, nehmlich das Seyn, welches den intelligiblen Weſen eigen ſey, zukomme, ſondern nur ein ſolches Seyn, das es durch Mittheilung des ον — mit dem das μη ον auf eine ſonderbare Weiſe verflochten ſeye — erhalten *), vermöge deſſen es ſich nicht in dem unveränderlichen Zuſtande des immerwährenden ſeyns der intelligiblen Weſen, alſo nicht des würklichen Seyns, ſondern nur einer Art des ſeyns befinde, nehmlich einer ſolchen Art des ſeyns, die bei Etwas, als Bild und Nachahmung eines würklichen Gegenſtandes, ſtatt finde: alſo nur in ſo ferne könne, dürfe dem μη ον das ſeyn zugeeignet werden, als es ein Bild und eine Nachahmung der intelligiblen Weſen vorſtelle, und von ihm, als einem ſolchen Bilde, eine gewiſſe Art des ſeyns behauptet werden könne. Er nennet dieſe Art des ſeyns, ein Mittelding zwiſchen ſeyn und nicht ſeyn, und eignet es den erzeugten Dingen zu, die ſinnlich, durch Meinung, erkannt würden **). Allein Plato hätte nicht nöthig gehabt, das ſeyn des μη ον auf dieſe Weiſe gegen den Parmenides zu retten, weil ihm gar nicht eingefallen, dieſe Art des Seyns bei demſelben zu beſtreiten, welches daraus erhellet, weil er das Daſeyn des μη ον würklich

*) Eben ſo drückt ſich auch Plutarch über das dem μη ον zukommende Seyn aus: *adv. Colot. p.* 1115. Siehe auch das erſte Buch §. 220.

**) *Plat. Rep. V. p.* 667-669.

lich zuließ, ihm alſo — ohne den größten Widerſpruch zu behaupten — das ſeyn als μη ον, welches er zugab, nicht zugleich auch wieder abſprechen konnte. Parmenides nahm, eben ſowohl wie Plato, das Daſeyn der Sinnenweſen (die er, gleich dem Plato, μη οντα nannte) an, und daß ſie blos durch Meinung erkannt würden: er nahm alſo zugleich auch ihr Daſeyn, d. i. ihren veränderlichen Zuſtand des wandelbaren ſeyns an, der ihnen als Sinnenweſen eigen ſey. Auf dieſe Weiſe erkläret auch Plutarch die Meinung deſſelben über das Nichtſeyn (μη ειναι) des μη ον *). — Eine ſolche Art des ſeyns, wie hier angegeben worden, hat alſo Parmenides dem μη ον nicht ableugnen wollen. Seine Meinung ſcheint nur geweſen zu ſeyn, daß man ſich dieſes Worts ειναι, als eines hiezu unſchicklichen Ausdrucks, nicht bedienen ſolle, um die Art des ſeyns bei dem μη ον vorzuſtellen, indem daſſelbe eigentlich den unveränderlichen Zuſtand des ewigen ſeyns bei den intelligiblen Weſen andeute: eben ſo wie ον, die Wahrheit, Würklichkeit, Ewigkeit, Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit derſelben anzeige, daß man daher auch den Sinnenweſen dieſen Nahmen ον nicht geben könne, ſondern ſie vielmehr μη οντα nennen müſſe.

*) *Plutarch. adv. Colot. p.* 1114.

Fünfter Abſchnitt.

In wie fern die Eleatiker die Bewegung, Erzeugung und Zerſtörung geleugnet, und daß ſie ſelbige bei der Körperwelt keinesweges aufgehoben haben.

§. 30.

Nunmehr wird es auch einleuchten, daß es den Eleatikern nie eingefallen ſey, daß Entſtehen und Vergehen der Körperweſen zu leugnen. Denn wenn **Meliſſus**, in dem von ihm aus dem **Simplicius** angeführten Fragment *), bei dem ον die Erzeugung verneinet, ſo redet er ſehr konſequent. Er handelt nicht von der Entſtehung des μη ον, ſondern von Etwas, das ein τι, ein würkliches ον iſt. Und hierüber wirft er nun folgende Fragen auf: Wie kann, ſagt er, ein ον — d. i. ein würkliches, in keiner Zeit entſtandnes, daher ewiges und unveränderliches Weſen — aus dem μη ον — (welches in der Zeit entſteht, veränderlich, zerſtörbar, und nichts Würkliches und Wahres iſt, und wenn es die Materie vorſtellt **), ebenfalls nichts Würkliches enthält, ſondern beſtän-

*) Man ſehe §. 2. in dieſem zweiten Buch nach.

**) Auch die Materie hieß μη ον; dieſe aber war nach den Begriffen der Metaphyſiker, unkörperlich, enthielt nichts Würkliches, und war immerdar veränderlich.

beſtändiger Veränderung unterworfen iſt) — entſtanden ſeyn? d. i. wie kann Etwas, das höchſt würklich und unveränderlich iſt, aus Etwas entſtehen, das keine Würklichkeit in ſich enthält, ſondern immer verändert wird? Weiter fährt er fort: auch das ὀν, kann aus dem ὀν nicht entſtehn. Wie wäre dies möglich? Denn wenn wir ein ὀν als ſchon vorhanden annehmen, aus dem wieder ein ὀν entſtehen ſoll, ſo wird ja eben dadurch das ὀν als würklich vorhanden geſezt. Wie kann es alſo erſt entſtehn? Er will hiedurch ſo viel ſagen: Das ὀν iſt ewig, bei dem gar kein Daſeyn der Zeit vorhergegangen, in welchem es noch nicht geweſen; wenn wir aber ſagen: daß etwas entſtanden iſt, ſo nehmen wir dadurch ein Daſeyn der Zeit an, in welchem das Ding, welches entſtanden ſeyn ſoll, noch nicht ſtatt gefunden. Sagen alſo: das ὀν, könne aus dem ὀν entſtehen *), heißt einen Widerſpruch behaupten: indem man dadurch zu verſtehen giebt, ein Ding, das ewig geweſen, und nie entſtanden, könne zugleich auch nicht ewig ſeyn, und in der Zeit angefangen haben, zu ſeyn. Wer alſo ſage: das ὀν, könne aus dem ὀν entſtehn, der nehme ja das Daſeyn des ὀν würklich an; wer aber das Daſeyn des ὀν würklich annehme, der könne die Entſtehung deſſelben nicht behaupten, weil es ſchon würklich

*) Er redet hier immer von einer Entſtehung, die in der Zeit geſchieht, bei der alſo eine Zeit ſchon vorhergegangen, da das Entſtandne noch nicht da geweſen iſt. Bei den intelligiblen Weſen aber, wurde gar kein Daſeyn vorhergegangener Zeit geſezt, in der ſie noch nicht exiſtirt haben ſollten. Denn ſie waren in Abſicht ihres Daſeyns, von Ewigkeit her aus Gott gefloſſen, hatten daſſelbe alſo von Ewigkeit her gehabt, ohne daß es in der Zeit ſeinen Anfang genommen.

würklich iſt, und dem Begriffe deſſelben zufolge, es gar nicht entſtehen kann. Wer alſo das Daſeyn des *ον* vorausſezze, könne die Entſtehung deſſelben nicht zulaſſen, weil, ſobald das Daſeyn eines Dings, das immer geweſen, zugegeben wird, auch zugegeben werden muß: daß ein ewiges Ding, immer da geweſen, und nicht erſt aus einem andern ewigen Dinge, in einem gewiſſen Daſeyn der Zeit, den Anfang ſeiner Exiſtenz erhalten haben könne.

§. 31.

Dies iſt der Sinn von der Behauptung des Meliſſus, daß das *ον* nicht entſtanden ſeyn könne. Wer aber mit dem Geiſt der alten metaphyſiſchen Philoſophie, und mit den Begriffen, die ſie mit *ον* und *ειναι* verknüpfte, unbekannt iſt, und das Wort *ον* in dem Sinne nimmt, den es bei uns hat, dem muß dieſes Fragment des Eleatiſchen Philoſophen entweder ganz unverſtändlich ſeyn, oder er wird es, nach heutigen Begriffen, wörtlich und buchſtäblich erklären, mithin die Nicht-Entſtehung des *ον*, auf die Gegenſtände dieſer Körperwelt deuten, und auf dieſe Weiſe den Meliſſus nichts als Unſinn vorbringen laſſen.

§. 32.

Die Eleaten haben alſo keinesweges, wie Ariſtoteles erdichtet, die Bewegung, Erzeugung und Zerſtörung bei den Gegenſtänden der Körperwelt, ſondern nur bei dem *ον*, bei den intelligiblen Weſen geleugnet. Nur darin gingen ſie hiebei von den Phyſikern ab — (welche die Sinnenweſen, für etwas würklich Beſtehendes, z. E. für würkliches Feuer, Waſſer,

Waſſer, Erde u. ſ. w., nicht aber, gleich den Metaphyſikern, für bloſſe Bilder und Nachahmungen würklicher Dinge, hielten) — daß ſie behaupteten: die Weſen, welche erzeugt und zerſtört würden, wären keine würklichen Dinge. Denn jene (die Phyſiker) nannten die Sinnenweſen, die bei den Eleatikern *μη οντα* hieſſen, *οντα*, d. i. Dinge, die etwas Wahres und Würkliches in ſich ſelbſt wären. Dieſem widerſprachen die leztern: das was erzeugt werde, ſeye nichts Wahres und Würkliches in ſich ſelbſt; daher finde auch keine wahre, würkliche Entſtehung ſtatt, weil das, was entſtehe, nichts Wahres und Würkliches vorſtelle: Durch die Sinne würden wir getäuſcht; dieſe überredeten uns, daß diejenigen Dinge, die nur als würkliche Dinge ſchienen, in der That das wären, was ſie ſchienen, nehmlich würkliche Dinge, denen würkliches Seyn zukomme *). — Weil nun die Dinge, welche bewegt würden, nichts in ſich Wahres und Würkliches wären, ſo finde auch keine wahre Bewegung — eben ſo wenig als wahre Erzeugung und Zerſtörung (d. i. Erzeugung und Zerſtörung wahrer würklicher Dinge) — ſtatt. Dies iſt der Sinn und das Reſultat der unten abgeſchriebenen Stellen, die hierüber eine Erklärung enthalten **).

*) Eben dies ſagt Plutarch: *Ψευδεται δε ἡ αισθησις, αγνοια τȣ οντος, ειναι το φαινομενον.* *Plutarch.* Ει *ap. Delphos p.* 392.

**) Εθελων επιδεικνυναι, ὁτι των φαινομενων, τȣτων ȣδεν ειη τῳ οντι. — Οιονται γαρ δειν, τας μεν αισθησεις και τας φαντασιας καταβαλλειν, — μηδε γενεσθαι τι †) μηδε φθει-

†) Unter dieſem *τι* verſteht er etwas Wahres und Würkliches.

φθειρεσθαι, μηδε κινεισθαι το παραπαν ††). — Γενεσιν δε των καθ᾽ ὑποληψιν ψευδη δοκȣντων ειναι. και τας αισθησεις εκβαλλει εκ της αληθειας. *Plutarch.* Στρωμ. *ap. Euſeb. praep. ev.* I, 8. p. 23.

††) *Ariſtocles ap. Euſeb. praep. ev.* XIX, 17. p. 757. 756.

Drittes Buch.

Von der metaphyſiſchen Philoſophie der Pythagoräer.

Digitized by Google

Erſter Theil.

Daß Ariſtoteles vorzüglich ſchuld daran ſey, daß die Pythagoräiſche Philoſophie ſo mißverſtanden worden, und ſo räthſelhaft geblieben.

§. 1.

Die Pythagoräer gehören vorzüglich unter die Anhänger der alten metaphyſiſchen Philoſophie. Sie waren unter den griechiſchen Weltweiſen diejénigen, zu welchen die Lehren und Grundſäzze derſelben am meiſten rein und ächt gekommen, indem ſie ihr Stifter von den Aegyptiſchen Prieſtern mitgetheilt erhalten, bei denen er ſie aus der erſten und lauterſten Quelle geſchöpft hatte. — So wie bisher die alte metaphyſiſche Philoſophie, ihrem wahren Geiſt nach, ſehr unbekannt geblieben, ſo iſt bei der Pythagoräiſchen Philoſophie — ohnerachtet mancher gelehrten und vortreflichen Bearbeitungen die ſie erfahren *) — ein faſt ähnlicher Fall eingetreten **). In Abſicht der lezzern,

*) Unter die, welche dieſes Syſtem und die philoſophiſche Geſchichte überhaupt, am glücklichſten bearbeitet, rechne ich vorzüglich den würdigen und gelehrten Herrn Profeſſor Tiedemann in Marpurg.

**) Herr Meiners ſagt: „Ich glaube den bisherigen Bearbeitern der Geſchichte der Pythagoräer kein Unrecht

tern, darf dies nicht befremden, indem die genaue Erkenntniß derſelben, von der genauen Erkenntniß der erſtern (der metaphyſiſchen Philoſophie) abhängt, als welche in dem Pythagoräiſchen Syſtem enthalten iſt. Es darf uns alſo nicht ſo wundern, daß die Pythagoräiſche Philoſophie, ſo mißverſtanden worden, und noch immer ein ſolches Räthſel geblieben iſt. Die Schuld hievon müſſen wir vorzüglich mit auf die Rechnung des Ariſtoteles ſchreiben, der durch ſeine falſchen Ausſprüche und Urtheile über die ältern Weltweiſen, beſonders die Metaphyſiker *) (als z. E. Plato und die Eleatiker), und die ſo lügenhafte, verfälſchte und zum Theil auch dunkle Darſtellung ihrer Meinungen, die Gelehrten verführte, die ſeinen einzelnen Ausſagen trauten, und nach denſelben entſchieden, ohne vorher ſeine Nachrichten und Urtheile hierüber, mit der gehörigen Schärfe und Unpartheiligkeit **) unterſucht und verglichen zu haben, als wodurch ſie von der bisherigen zu großen Verehrung gegen dieſen Griechen geheilet ſeyn würden, wenn ſie

recht zu thun, wenn ich ſage, daß, wenn man ſie auch alle geleſen hat, man doch nicht einmahl zu errathen im Stande ſey, wie Pythagoras und ſeine Philoſophie, ſich in ihrer wahren Geſtalt zeigen werden.„ Meiners Geſchichte der Wiſſenſchaften. Erſter Band. S. 185.

*) Dieſe verfolgte er unter allen am meiſten, und ſtellte ihre Meinungen vorzüglich falſch und verunſtaltet vor: und dies darum, weil er ſelbſt der metaphyſiſchen Philoſophie anhing, mithin dadurch ſeinen an den Bekennern derſelben begangenen Raub am beſten zu verbergen glaubte, wenn er ihre Grundſätze theils herabwürdigte, theils dunkel, oder ganz verſtellt, vortrüge.

**) Man hat ſich durch das verjährte große Anſehn, in welchem dieſer Schriftſteller ſeit ſo langen Zeiten geſtanden, noch immer zu ſehr blenden, und daher von einer ſchärfern Beurtheilung deſſelben zurückhalten laſſen.

ſie nehmlich gefunden, daß dieſer Schriftſteller der größte Verfälſcher, Lügner, und Verläumder geweſen *), der aber, wie es dergleichen Leuten zu gehen pflegt,

*) Ich rechtfertige dieſes mein Urtheil durch die häufigen Entdeckungen, die ich hierüber meinen Leſern in dem gegenwärtigen Werk vorlege, wo ich den Stagiriten ſo oft als einen Lügner, Betrüger und Verfälſcher, durch anſchauende Thatſachen zeige. Es iſt Pflicht, einen ſolchen Schriftſteller nach Verdienſt zu würdigen, und ſeine Blöſſen aufzudecken, da derſelbe bisher noch immer zu ſehr über ſein Verdienſt erheben wird. So ſagt z. E. Herr Meiners: „Ariſtoteles trug in mehrern Werken die Gedanken der Pythagoräer hiſtoriſch vor, oder widerlegte ſie auch als Wahrheitsforſcher. Allein alle dieſe Arbeiten ſind, bis auf ihre Titel, und einige wenige gerettete Trümmer, untergegangen. Ihr Verluſt iſt eben ſo ſehr, als der von irgend einer andern Ariſtoteliſchen Schrift, zu bedauern, und um deſto unerſezlicher, da die jüngern Schriftſteller aus ihnen nicht, wie aus andern Büchern, beträchtliche Auszüge gemacht, und uns hinterlaſſen haben. Die Nachläſſigkeit dieſer Männer, und den Mangel von kritiſchem Sinn, kann man ſchon allein daraus abnehmen, daß ſie alle zuſammengenommen den Ariſtoteles nur ein oder einige mahl anführen, und ſich eher einem jeden andern Erdenſohne überlaſſen †), als die Mühe gegeben haben, die treueſten ††) Urkunden in den Denkmählern des gröſten Weltweiſen Griechen=

†) Sie konnten ſich mit Recht dieſen andern Erdenſöhnen weit eher überlaſſen, weil dieſe nicht ſo heimtückiſch und betrügeriſch, in Darſtellung der Meinungen der ältern Weltweiſen verfuhren, als Ariſtoteles.

††) Wie treu dieſe Urkunden ſind, wird der Verfolg meiner Unterſuchungen zeigen.

pflegt, ſich ſelbſt die Grube gegraben, in der er gefangen worden. Denn bei einem genauern Studium dieſes Schriftſtellers und häufigerer Vergleichung ſeiner

chenlandes †) aufzuſuchen. — Hat Ariſtoteles die Lehren der älteſten Pythagoräer auch unverändert vorgetragen, oder hat er, wie Mosheim und andre neuere Schriftſteller ihn beſchuldigen, ſowohl der Pythagoräer, als andrer alten Weltweiſen Meinungen, vorſetzlich verkehrt und verfälſcht, um die Verdienſte ſeiner Vorgänger in den Augen der Nachwelt zu verkleinern, und ſeiner Gröſſe das hinzuzuſezzen, was er andern auf eine hinterliſtige Art entwandt hatte? — Dieſen entehrenden Verdacht konnten und können nur diejenigen hegen, (ich ſage dieſes mit allem Vorbedacht; aber auch mit dem gerechten Unwillen, den das verkannte und gemißhandelte Verdienſt, in jedem ſeiner dankbaren Verehrer hervorbringen muß) die die Gröſſe des Mannes, an dem ſie ſich verſündigen, nicht kennen, und den Freund Philipps und den Erzieher Alexanders, mit irgend einem eben ſo unbeſonnenen als niederträchtigen Sophiſten verwechſeln. — Zu den bisher angeführten Gründen für die Redlichkeit und hiſtoriſche Treue des Ariſtoteles, ſezze man zulezt noch dieſe hinzu — daß man noch keinen einzigen Fall angezeigt, und auſſer Zweifel geſezt hat, in welchem Ariſtoteles als ein Verfälſcher wäre befunden wor⸗

†) Ein Unglück iſt es, daß die Schriften der gröſten Weltweiſen Griechenlandes alle verlohren gegangen: wäre dieſes nicht geſchehen, ſo würden wir uns bald überzeugen können, daß Ariſtot.les nicht der gröſſeſte Weltweiſe Griechenlandes geweſen. Eben der Umſtand, daß die Dummköpfe und Feinde aller Vernunft, in jenen finſtern Jahrhunderten, die Schriften des Plato und Ariſtoteles, nicht ſo, wie die übrigen, die von hellern Köpfen herrührten, unterdrückten, möchte beinahe allein einen Beweis abgeben, daß Ariſtoteles — wenigſtens kein ſo aufgeklärter heller Kopf geweſen.

ner vorgetragenen Sachen, zeigen ſich endlich die unzähligen Widerſprüche, in welche er mit ſich ſelbſt geräth, und alle die Verfälſchungen und Betrügereien, die er in Abſicht der vor ihm lebenden Weltweiſen begangen. Man lernt aber zugleich auch auf dieſe Weiſe die Nachrichten deſſelben beſſer nüzzen, und das Wahre von dem Falſchen unterſcheiden, und gelangt dadurch zur genauern Erkenntniß ſeiner eignen, und der von ihm angeführten fremden Meinungen. Nach dieſer angegebenen Weiſe, und mit der durch ſie beſtimmten Vorſicht, habe ich die allermeiſten meiner Reſultate über die Pythagoräiſche Philoſophie, ſogar aus dem Ariſtoteles ſelbſt geſchöpft, und ihn mir vorzüglich zum Führer gewählt; wobei ich aber ſeinen einzelnen Auſſagen nicht geradezu getraut, und keinesweges allgemeine Urtheile über das Ganze dieſer Philoſophie unmittelbar auf ſie gegründet habe.

§. 2.

Dieſes große Vertrauen auf die Ehrlichkeit des Ariſtoteles und die Wahrheit ſeiner einzelnen Auſſagen, iſt Schuld daran, daß Herr Meiners bei der Bearbeitung des Pythagoräiſchen Syſtems das nicht geleiſtet,

worden †). Wenn ich aber die Redlichkeit des Ariſtoteles zu retten, und den lächerlichen Verdacht einer vorſezlichen unrichtigen Darſtellung der Lehren ältrer Weltweiſen zu widerlegen ſuche u. ſ. w. Meiners Geſchichte der Wiſſenſchaften. Erſter Band. S. 195. 196. 197. 201. 205.

†) Dergleichen Fälle werden von mir in gegenwärtigem Werk häufig angezeigt und auſſer Zweifel geſezt, weil ich ohne dieſe Thatſachen, mit denen ich meine Anklage gegen den Ariſtoteles belege, zum Verläumder an demſelben werden würde.

geleiſtet, was er, bei ſeiner Gelehrſamkeit, hätte leiſten können. In ſeiner Darſtellung deſſelben, erſcheinet dieſe Philoſophie — deren Urheber er doch übrigens für das erhabenſte und größte Genie *) und ſeine Geſezgebung für das erhabenſte und weiſeſte Syſtem erkläret **) — als ein Gewebe von ſolchem Aberwiz und Unſinn. Wie Herr Meiners dergleichen Unſinn mit dem erhabenen Genie, das er dem Pythagoras zueignet, reimen können, begreife ich nicht. Dieſem Gelehrten zufolge, haben die Pythagoräer die Entſtehung aller Dinge aus würklichen Zahlen — die ſie für bloſſe Zahlen, und keine Subſtanzen gehalten — hergeleitet, und eben dieſe verurſachenden Zahlen auch für die durch ſie verurſachten Gegenſtände dieſer Körperwelt ſelbſt erklärt ***), welches beides als nicht von einander verſchieden — mithin die Urſach zugleich als Würkung, und die Würkung zugleich

*) Geſchichte der Wiſſenſchaften. Erſter Band. S. 179.

**) Ebendaſ. S. 403.

***) Maximus itaque Platonis auditor, conſtantiſſime et pluribus locis teſtatur, vetuſtiſſimos Pythagoreos, qui omnium primi mathematicas diſciplinas ſiue potius rationandi artem inchoauerint atque tractarint, plurimas ſimilitudines inter ceteras res et numeros deprehendere ſibi viſos eſſe, eamque ob cauſam ſtatuiſſe, numeros vel *numerorum elementa omnium rerum principia atque cauſas eſſe.* Affirmat porro, eosdem credidiſſe, ex ipſis his numeris atque numerorum elementis omnia nata atque effecta eſſe, *numerosque a rebus, quae inde exſtiterint, non diuerſos ac ſeparatos, verum intime cum illis coniunctos atque permixtos eſſe,* quamobrem omnes naturas tam terreſtres quam coeleſtes numerorum qualitates, habilitates ſiue virtutes appellauerint. *Meiners de vero Deo. p.* 300-301.

gleich als die Urſach ihrer ſelbſt — von ihnen vorgeſtellt worden ſeyn ſoll *). Der gedachte Gelehrte ſagt hierüber: „Ich werde ohne weitere Bedenklichkeit die Geſchichte der Meinungen der älteſten Pythagoräer über den Urſprung der Dinge, vorzüglich nach dem Ariſtoteles, erzählen **), deſſen **Nachrichten** — durch das Anſehn und die Glaubwürdigkeit ihres Verfaſſers, durch ihre **innere Wahrſcheinlichkeit** ***), und durch die Beiſtimmung aller übrigen Männer, die, nach ihm, einigen Glauben verdienen — **die widerſprechenden Zeugniſſe eben ſo ſehr, als die ausgemachteſte Wahrheit den leichteſten Irrthum überwiegen.** Dieſem großen Kenner und **unpartheiiſchen Richter des Griechiſchen Alterthums** zufolge, glaubten Pythagoras und deſſen Freunde — die erſten, welche

*) Entehret es nicht den menſchlichen Verſtand, demſelben ſolchen noch über Tollhäuslerei gehenden Aberwiz und Unſinn zuzueignen? — Bei dem vom Hrn. Meiners dargeſtellten Syſtem der Pythagoräer, kann ich mir gar nichts denken: alle Lehren und Meinungen deſſelben, erſcheinen als Reden raſender Menſchen, wo weder Verbindung noch Zuſammenhang ſtatt findet, und bei denen meine Gedanken herumirren, ohne nur irgend Etwas von dem gewöhnlichen Menſchenſinn in ihnen zu entdecken, der doch ſonſt bei allem was der Menſch — wenn er nicht in gänzliche Verrückung gerathen — denkt, einigermaſſen hervorblicken muß.

**) Eben dies ſoll von mir auch geſchehen; und doch widerſprechen meine aus der nehmlichen Quelle herausgebrachten Reſultate, denen des Hrn. Meiners, grade zu.

***) Ich bemerke hievon juſt das Gegentheil, indem ich eben die innere Wahrſcheinlichkeit in dieſen Nachrichten ſo ſehr vermiſſe, und ſie mir aus dieſer Urſach verwerflich werden.

welche über die Zahlen Unterſuchungen anſtellten — eine Menge von Aehnlichkeiten und Beziehungen zwiſchen den Zahlen, und allen würklichen Gegenſtänden der Natur zu finden. Um dieſer Verhältniſſe willen, ſahen ſie die erſteren als den Stoff und die Urſach der leztern an, und erklärten alle Dinge in der Welt, Himmel, Erde, Seelen und Tugenden, kurz alles Sichtbare und Unſichtbare, für Würkungen und Eigenſchaften der Zahl oder der Zahlen *). Nur wichen ſie darin von einander ab, daß einige die Elemente der Zahl oder Zahlen, das Gleiche und Ungleiche — wovon ſie das erſtere endlich, das leztere unendlich nannten — andre die Einheit allein, noch andre mehrere aber doch eine endliche Menge von Zahlen, und andre zulezt unbeſtimmte oder unendliche Zahlen, für die würkende Urſach und die Grundmaterie aller Weſen hielten. Sie behaupteten ferner, daß das Hervorgebrachte, vollkommner und vortreflicher, als die hervorbringende Urſach ſey **), und

*) Die Eigenſchaft iſt von ihrem Subjekt unzertrennlich, ſo wie hingegen die Urſach von ihrer Würkung nothwendig geſchieden iſt. Wie läßt ſich nun aber Folgendes — das in dem Reſultat der Pythagoräiſchen Meinung liegen ſoll — zuſammendenken? Nehmlich: die Zahlen als Würkungen, müſſen von ihren Urſachen, nehmlich von den Zahlen, durch welche ſie hervorgebracht worden, verſchieden ſeyn, und doch ſollen nun zugleich wieder eben dieſe Zahlen, als Eigenſchaften eben dieſer Urſachen, von dieſen nehmlichen Urſachen — deren Würkungen ſie ſind — nicht verſchieden ſeyn.

**) Welch ein Widerſpruch! In dieſe Worten, wird das Hervorgebrachte von der hervorbringenden Urſach deſſelben, ausdrücklich getrennt, indem jenes vortrefli-

 cher

und erklärten zugleich, für die vollkommenſte unter allen Würkungen der Zahlen, und für das größte unter allen Weſen, ein gewiſſes göttliches Feuer, dem ſie den Nahmen der Wache des Jupiters gaben, das in der Mitte der Welt wohne, und um welches die Sonne, Geſtirne und Erde ſich herumbewegten. Alles dieſes ſagten ſie, wie Ariſtoteles an mehreren Orten verſichert, ohne den geringſten Beweis: ſie beſtimmten nicht, wie aus Dingen (nehmlich Zahlen), die weder Schwere noch Leben, weder Empfindung noch Vernunft hätten, Körper mit ſo vielen Eigenſchaften, in einer ſo vortreflichen Ordnung, und nicht blos lebloſe Körper, ſondern auch lebende Weſen, hervorgehn könnten. — Freilich iſt dieſe Zahlenlehre und Erklärung des Urſprungs aller Dinge aus ihnen ſo wunderbar, daß man mit Recht fragen kann, wie ſie jemahls in eines Menſchen Sinn kommen, und beſonders wie ſo große Männer, als die Pythagoräer waren, auf eine ſo ungeheure Art irren konnten *). — Ich wundre mich viel weniger darüber, daß Pythagoras und deſſen älteſte Freunde, die Zahl, oder Zahlen, für die Grundſäzze der Dinge gehalten haben, als daß die Pythagoräer, die nach dem Sokrates, Plato und Ariſtoteles lebten, dieſe

cher als dieſes ſeye; und doch ſoll nun wieder das Hervorgebrachte von dem Hervorbringenden nicht verſchieden ſeyn, ſondern eine und eben dieſelbe Zahl, ſoll zugleich eine Würkung, und die mit derſelben verbundne Eigenſchaft, zugleich auch die würkende Urſach und den Grundſtoff, woraus das Gewürkte beſteht, vorſtellen.

*) Eben dieſes aber müßte die natürliche Vermuthung erregen, daß ſo große Männer unmöglich zugleich wie Unſinnige reden können.

dieſe Lehre beibehalten *), und ſie nur verſchönert, erläutert, und in eine mehr wiſſenſchaftliche Geſtalt eingekleidet haben **).„

§. 3.

Den Ausſagen des Stagiriten zufolge, erkläret Herr Meiners die Pythagoräer für die gröbſten Phyſiker und Materialiſten, die lauter materielle Principien, und nur aus Zahlen entſtandne Gottheiten ***), alſo keinen göttlichen Welturheber, angenommen: indem

*) Dies iſt allerdings zu verwundern, und läßt ſich ohne das gröſte pſychologiſche Wunder nicht erklären. Denn daß ein oder ein Paar Menſchen, die ſonſt bei Sinnen ſind, in einigen Stücken bisweilen auf unſinnige Meinungen gerathen können, läßt ſich wohl denken, aber daß eine ganze Folge von Menſchen mehrere Jahrhunderte hintereinander — und noch dazu mitunter große Genies — raſen können, dies läßt ſich nicht denken. Bey Religionsmeinungen möchte einige Ausnahme ſtatt zu finden ſcheinen, weil, unter den hiebei obwaltenden Konjunkturen, die Menſchen gezwungen werden, ſich an den Glauben der alleraberwizzigſten und unſinnigſten Meinungen zu gewöhnen. Dennoch aber pflegen die aufgeklärten Köpfe — ſobald ſie in Zeiten leben, wo Denken gewöhnlich iſt, und ſie ihre Denkkräfte brauchen dürfen (welcher Fall bei den Pythagoräern eintrat) — hievon eine Ausnahme zu machen; indem ſie ſehr bald das Ungereimte bei ihrer Religion einſehen lernen: wenn ſie gleich nicht immer ihre Ueberzeugungen öffentlich bekannt machen.

**) Geſchichte der Wiſſenſchaften. Erſter Band. S. 521. 522. 523. 524.

***) Ad hanc quaeſtionem reſpondeo, illos Deorum quidem naturam non ſuſtuliſſe, ſed omnia eorum genera non minus ac coelum et homines eorumque animos e numeris deriuaſſe. *De vero Deo p.* 304.

dem ſie in ihren Begriffen über die Gottheit, ſich nicht über die bei den Dichtern und gemeinen Volkshaufen herrſchende Vorſtellungsart derſelben erhoben hätten *). Ja, dieſer Gelehrte hält den Pythagoras mehr für einen Staatsmann, als Philoſophen, indem er ſich häufiger mit Staatsſachen abgegeben, und daher keine Zeit gehabt habe, ſo wie Plato, ſpekulative Unterſuchungen über die Natur, Gott und göttliche Dinge anzuſtellen **).

§. 4.

*) Ungeachtet die älteſten Pythagoräer den himmliſchen Aether aus den Zahlen, und alle göttliche Naturen wiederum aus der aethriſchen Subſtanz entſtehen lieſſen; ſo that dieſe Meinung und die gänzliche Verkennung eines allesſchaffenden, oder ordnenden Weſens, ihrer Frömmigkeit eben ſo wenig Abbruch, als die Gottesfurcht der übrigen Griechen darunter litt, daß ſie die Gegenſtände ihrer Anbethung, entweder von andern ihrer Art, oder auch aus dem Chaos geboren glaubten. Die Pythagoräer erkannten nicht nur, wenn man ihren Aether ausnimmt — dem ſie aber nicht die geringſte Ehre erwieſen zu haben ſcheinen — keine andre Götter, als die, welche von allen Griechiſchen Völkern angebethet wurden, ſondern ſie theilten ſie auch in dieſelbigen Rangordnungen ab, und unterſchieden ſich von ältern Dichtern und Weltweiſen nur darin, daß ſie alle Arten übermenſchlicher Weſen nicht aus dem Chaos, oder aus Waſſer und Luft, oder aus dem Unendlichen, ſondern aus einem göttlichen Feuer hervorgehen lieſſen. Ihre Götterlehre ſtimmte daher völlig mit den Begriffen des Volks und der berühmteſten Dichter überein." Meiners Geſchichte der Wiſſenſchaften. Erſter Band. S. 540. 541.

**) Geſchichte der Wiſſenſchaften. Erſter Band. S. 464. 513=518. — *Hiſtoria Doctrinae de vero Deo*, p. 297.

§. 4.

Da dieſes Werk eine wahre Darſtellung der alten metaphyſiſchen Philoſophie enthalten, und die Pythagoräer als die vorzüglichſten Anhänger derſelben vorſtellen ſoll, ſo iſt es nothwendig, den Verdacht des ihnen angeſchuldigten groben Materialismus von ihnen abzuwälzen, und zu zeigen, daß ihre Lehren den Grundſäzzen des Materialismus und der damahligen Phyſiker vielmehr gradezu widerſprochen haben, und die aus dem Ariſtoteles geſchöpfte Darſtellung dem wahren Geiſt und Weſen der Pythagoräiſchen Philoſophie widerſpreche. Doch zuvor will ich noch erſt Etwas über Herrn Meiners Behauptung erinnern: daß Pythagoras mehr politiſche Geſchäfte getrieben, mit ſpekulativer Philoſophie aber ſich weniger abgegeben habe.

Zweiter Theil.

Ob Pythagoras ſpekulative Philoſophie zu ſeinem eigentlichen Geſchäfte gemacht, oder ſich mehr mit Staatsſachen abgegeben habe.

§. 5.

Durch die Behauptung, daß Pythagoras ſpekulative Philoſophie getrieben, werden ſeine Beſchäftigungen als Staatsmann gar nicht abgeleugnet, auch wird er dadurch zu keinem quietiſtiſchen Müſſiggänger gemacht, der ein ſogenanntes beſchauliches Leben geführt. Ueberhaupt deuteten im damahligen Alterthum die Worte θεωρια, θεωρεω, θεωρητις, θεωρητικος u. ſ. w., kein unthätiges, müſſiges und beſchauliches Leben an: ſondern man begriff darunter das eigentliche Geſchäft des metaphyſiſchen Weltweiſen, das Plato in der Entfernung von der Sinnenwelt und in der Betrachtung der intelligiblen Welt beſtehen läßt, welche Art Betrachtungen Ariſtoteles zur erſten Philoſohhie, oder Theologie, rechnet, und die in dieſelbe einſchlagenden Unterſuchungen, durch die Worte θεωρια, θεωρεω, θεωρησις u. ſ. w., ausdrückt. In dem erſten Buch dieſes Werks *) und im Memnonium **) habe ich gezeigt, daß den metaphyſiſchen Betrach-

*) Erſtes Buch, Theil 3, Abſch. 3, und der Beſchluß dieſes Abſchnitts. Ferner: Th. 7. Abſch. 2. Hauptſt. 2. Kap. 2.

**) Memnonium, zweiter Band. Theil 3. Abſch. 2. §. 77-79. S. 212-221.

Betrachtungen, ein ſehr naher und genauer Einfluß auf das thätige Leben zugeſchrieben worden, indem, dieſer Philoſophie zufolge, durch die Erkenntniß der intelligiblen Urweſen, alles Wiſſen und Erkennen und alles Denken und Thun der Menſchen hier in dieſer Welt beſtimmt, und durch jene gedachte Erkenntniß erſt berichtigt und gehörig geleitet wurde. Dieſe metaphyſiſchen Beſchäftigungen, hingen alſo unmittelbar mit dem thätigen Leben zuſammen. Wenn alſo Pythagoras dergleichen metaphyſiſche Beſchäftigungen trieb, ſo entfernte er ſich dadurch nicht vom thätigen Leben und der Betreibung der Staatsgeſchäfte: denn den Lehren dieſes Syſtems gemäß, wurde die wahre Staatswiſſenſchaft erſt durch die Erkenntniß und Betrachtung der Jdeen, oder der intelligiblen Urweſen erlangt. Eben dieſe mit dem thätigen Leben genau zuſammenhängenden Unterſuchungen und Betrachtungen der intelligiblen Urweſen, werden dem Pythagoras zugeeignet *).

§. 6.

Ueberdem ſo war es im Alterthum nichts Ungewöhnliches, daß Philoſophen zugleich Geſchäftsmänner waren, und das eifrigſte Studium der Philoſophie, z. E. zugleich mit Staats- und Kriegsgeſchäften vereinigten: die Eleatiſchen Weltweiſen, Xenophanes, Meliſſus, Zeno u. a. m., können hievon zum Beyſpiel dienen. Cicero iſt eben dieſer Meinung, und ſucht durch viele Beyſpiele (unter welchen er auch den

*) Πρωτον μεν παιδαγωγων ἑαυτον ηρεμα προς την των αἰδιων και ὁμοφυλων αυτων ασωματων αει και κατα ταυτα και ὡσαυτως εχοντων θεαν. — Μαθημασι τοινυν, και τοις εν μεταιχμιῳ σωματων τε και ασωματων θεωρημασι προεγυμναζε κατα βραχυ προς τα οντως οντα. Porphyr. *in Vit. Pythag.* p. 201-202.

den Pythagoras anführt) darzuthun, daß die größten Geſchäftsmänner, Staatsleute und Feldherrn, zugleich ſich auf Philoſophie und andre Wiſſenſchaften eifrig gelegt *). Alle Alte, die von Pythagoras reden, z. E. Ariſtoteles, Cicero **), Porphyr ***), der unbekannte Verfaſſer vom Leben des Pythagoras beim Photius †), vereinigen ſich in ihrem Zeugniß, daß der Samiſche Weltweiſe die Philoſophie eifrig getrieben. Beim Gellius heißt es von den Schülern des Pythagoras, daß, nachdem ſie es in der Muſik, Mathematik und noch verſchiedenen andern Wiſſen-

*) *Cic. de Oratore III*, 34. *p.* 542. 543.

**) Pythagoram autem reſpondiſſe, — eſſet quoddam genus eorum, idque vel maxime ingenuum, qui nec plauſum, nec lucrum quaererent, ſed viſendi gratia venirent, ſtudioſeque perſpicerent, quid ageretur, et quomodo: item nos quaſi in mercatus quandam celebritatem, ex vrbe aliqua, ſic in hanc vitam ex alia vita et natura, profectos; alios gloriae ſeruire, alios pecuniae. Raros eſſe quosdam, qui, ceteris omnibus pro nihilo habitis, rerum naturam ſtudioſe intuerentur: Hos ſe appellare ſapientiae ſtudioſos, id eſt enim philoſophos. Et vt illic liberaliſſimum eſſet, ſpectare, nihil ſibi acquirentem, ſic in vita longe omnibus ſtudiis contemplationem *rerum*, (rerum bedeutet hier οντων, der intelligiblen Weſen,) cognitionemque praeſtare. *Cic. Tuſc. quaeſt. V*, 3. *p.* 425. — Philoſophiae ipſius principes, nunquam in ſuis ſtudiis tantos progreſſus, ſine flagranti cupiditate facere potuiſſent: vltimas terras luſtraſſe Pythagoram, Platonem etc. accepimus. *Cic. Tuſc. IV*, 19.

**) Φιλοσοφιαν δ' εφιλοσοφησεν, ἧς ὁ σκοπος, ῥυσασθαι και διελευθερωσαι των τοιουτων ειργμων τε και συνδεσμων τον κατακεχωρισμενον ἡμιν νουν. *Porph. in Vit. Pythag. p.* 201.

*) Ὅτι την μεν θεωρητικην Πλατωνα φασι παρα των εν Ἰταλια Πυθαγορειων εκμαθειν. *Vit. Pythag. ap. Phot. Cod.* 259. *p.* 1316.

Wiſſenſchaften zu einer gewiſſen Vollkommenheit gebracht, ſie endlich zur Naturerforſchung fortgeſchritten, um die Werke der Welt und die Principien der Dinge kennen zu lernen *). **Diogenes** berichtet, indem er ſich dabei auf den **Heraklit** den Phyſiker beruft, daß Pythagoras Schriften hinterlaſſen, und über die Natur geſchrieben. Er nennet unter dieſen drei, wovon die eine über phyſiſche Gegenſtände gehandelt habe **). Die Wahrheit dieſer Zeugniſſe, wird dadurch beſtätigt, daß nicht ſowohl dasjenige, was Pythagoras in Abſicht der Staatswiſſenſchaft geleiſt.t, in der Folge ſo viel Aufſehn erregte, ſondern vielmehr ſeine ſpekulativen philoſophiſchen Meinungen, die das Lehrſyſtem einer eigenen Sekte von Philoſophen wurden. Eben dieſe ſpekulative Philoſophie, nicht ſeine Staatswiſſenſchaft war es, über die man in der Folge ſo viel dachte und ſchrieb, wie z. E. Ariſtoteles, der ein ganzes Werk über ſie zuſammengetragen, das aber verlohren gegangen. Soll nun Pythagoras mehr Staatsmann als Philoſoph geweſen ſeyn, ſo iſt es unerklärbar, wie er blos als Philoſoph, und die von ihm gegründete Philoſophie, ſo große Aufmerkſamkeit hat erregen, und ſo viele ſcharfſinnige Köpfe beſchäftigen können, über ſelbige zu ſchreiben, und Unterſuchungen anzuſtellen. Aus allem dieſem nun ergeben ſich hinreichende Gründe, welche die aus den älteſten Zeiten ſich fortgepflanzte Meinung glaubwürdig machen, daß Pythagoras, mit großem Ernſt und Eifer, die Philoſophie getrieben habe.

*) Exinde his ſcientiae ſtudiis exornati, ad perſpicienda mundi opera et principia naturae procedebant. *A. Gell. noct. att. I*, 9.

**) Ὁ Πυθαγορας τȣ φυσικȣ συγγραμματος, λεγει ὧ δε κ. τ. λ. γεγραπται δε τῳ Πυθαγορᾳ συγγραμματα τρια: παιδευτικον, πολιτικον, φυσικον. *Diog. laert. VIII*, 6.

Dritter Theil.

Von der Uebereinſtimmung der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Philoſophie.

Erſter Abſchnitt.

Unmittelbare hiſtoriſche Zeugniſſe, daß Plato die Pythagoräiſche Philoſophie nachgeahmt, und zwiſchen dieſer und der Platoniſchen eine große Uebereinſtimmung ſtatt gefunden.

§. 7.

Ehe ich in meinen Betrachtungen über die Philoſophie des Pythagoras weiter gehe, muß ich zuvor mich in eine Unterſuchung der vom ganzen Alterthum behaupteten Uebereinſtimmung des Pythagoräiſchen und Platoniſchen Syſtems einlaſſen; und dies um ſo mehr, da dieſe Uebereinſtimmung von einigen neuern Gelehrten ſo eifrig beſtritten wird, die Gewißheit derſelben aber, einen großen Aufſchluß über dieſe dunkle Philoſophie giebt. Ich werde daher in dieſem Theile, durch Thatſachen und Geſchichte, erweiſen, daß die Pythagoräiſche und Platoniſche Philoſophie mit einander übereinſtimmt, und die Zahlen der erſtern nichts anders als die Ideen der leztern geweſen.

Faſt alle Schriftſteller des Alterthums, vereinigen ſich in der Behauptung, Plato habe die Pythagoräiſche

goräiſche Philoſophie nachgeahmt, und das Weſentliche ſeiner Lehren aus derſelben hergeholt. Ariſtoteles behauptet, daß er derſelben in den allermeiſten Stücken gefolgt ſey *), und Xenophon macht dem Plato einen Vorwurf wegen ſeiner großen Liebe zu Aegypten und zu der zum Wunderbaren ſich neigenden Weisheit des Pythagoras, und daß er ſich ſo wankelmüthig und ungleich in Befolgung Sokratiſcher Grundſäzze gezeigt, welches er, durch ſeine Neigung zum Tyrannen, und ſeine Bauchluſt, welche die Sicilianiſche Tafel deſſelben, einer frugalen mäſſigen Lebensart vorgezogen, deutlich genug zu erkennen gegeben habe **). Diogenes ſagte, Plato habe, in Abſicht der die intelligiblen Weſen betreffende Lehre, dem Pythagoras gemäß philoſophirt ***). Der Sillograph **Timon** — ein älterer Schriftſteller, der nicht lange nach Plato's Zeiten blühte — nimmt dieſen Weltweiſen deswegen herum, daß er aus Pythagoräiſchen Schriften, die er gekauft, ſeinen Timäus zuſammen geſchrieben †). **Hermipp** macht ihm ähnliche

*) Τα μεν πολλα τοις Πυθαγορειοις ακολυθυσα. *Met. I*, 6. *pag*. 489.

**) *Xenophont. op. om. Ep. ad Aeſchin. p*. 1000.

***) Τα δε νοητα, κατα Πυθαγοραν — εφιλοσοφει. *Diog. III*, 8.

†) *Timon* amarulentus librum maledicentiſſimum conſcripſit, qui συλλος inſcribitur. In eo libro Platonem Philoſophum, quem dixeramus tenui admodum pecunia familiari fuiſſe, contumelioſe appellat, quod impenſo pretio librum Pythagoricae diſciplinae emiſſet, exque eo Timaeum, nobilem illum Dialogum, concinnaſſet. A. Gell. *Noct. Att. III*, 17. *p*. . Gellius führt die Verſe des Timon ſelbſt an, und ſagt zu Anfang dieſes Kapitels, daß die allgemeine Sage geweſen, Plato habe Pythagoräiſche Schriften für 10,000 Denare gekauft.

liche Vorwürfe, und meldet zugleich, er habe eine Schrift des **Philolaus**, aus der er den Timäus verfertigt, von den Verwandten deſſelben für vierzig Minen gekauft *). Dem **Satyrus** zufolge, hat **Dion** drei Pythagoräiſche Schriften, um hundert Minen, für den Plato gekauft **). **Alcimus** behauptet, daß Plato die Pythagoräiſche Philoſophie in die ſeinige übergetragen, beſonders was die Ideenlehre betreffe, die er vom **Epicharmus**, einem Pythagoräer, genommen ***). — Herr **Meiners** ſucht dies Zeugniß des **Alcimus** verdächtig zu machen, und zwar dadurch, daß dieſer Schriftſteller erſt nach Chriſti Geburt gelebt: denn **Athenäus** führe ſeinen Nahmen zuerſt an †). Herr Meiners zeigt nicht an, in welchem Buch **Athenäus** dies ſagen ſoll. Meinet er aber die mir bekannte Stelle, in der er des **Alcimus** gedenkt ††), ſo ſehe ich nicht ein, wie aus derſelben geſchloſſen werden kann, daß dieſer Schriftſteller in ſo ſpäten Zeiten gelebt. Doch Diogenes, der noch in einer andern Stelle vom Alcimus redet, macht ihn zu einem mit dem Megarenſiſchen **Stilpo** gleichzeitigen Schriftſteller †††). Eben dieſem Diogenes ††††) und dem Seneka [*] zufolge, lebte

*) Hermipp. *ap.* Diog. *VIII*, 85.

**) Satyr. *ap.* Diog. *III*, 9. *et VIII*, 15.

***) *Diog. III*, 9-17.

†) Meiners Geſchichte der Wiſſenſchaften. Erſter Band. S. 591.

††) *Athen. Deipnoſ. XII. p.* 518.

†††) *Diog. II*, 114.

††††) *Diog. II*, 115.

[*] Seneca *op. om. Tom. I. De conſtant. Sap. cap.* 5. *p.* 398. — *Tom. II. Epiſt. IX. p.* 30.

lebte aber Stilpo unter der Regierung des **Demetrius Poliorcetes** (Antigonus Sohn) und **Ptolomäus Soter**, alſo noch zu und nicht lange nach Alexanders Zeiten.

Cicero meldet, daß Plato ſich in Italien in allen Lehren der Pythagoräiſchen Philoſophie unterrichten laſſen *); zu **Tarent** habe er mit dem **Archytas**, **Echekrates**, **Timäus** und andern Pythagoräern mehr, genauen Umgang gepflogen, um ihre Philoſophie zu ſtudiren **). **Apulejus** ***), **Numenius** †), **Moderatus** ††), und **Auguſtin** †††), bezeugen ausdrücklich, Plato ſeye vorzüglich in der betrachtenden (d. i. metaphyſiſchen) Philoſophie, dem Pythagoras gefolgt.

§. 8.

Faſt alle Schriftſteller des Alterthums ſind alſo darin einig, Plato habe die Pythagoräiſche Philoſophie nachgeahmt. Selbſt Herr **Meiners** muß das zugeben, indem, wie er ſagt, es nicht bezweifelt werden

*) *Cic. tuſ. quaeſt.* I, 17.

**) Cur Plato Aegyptum peragrauit, vt a ſacerdotibus barbaris numeros, et caeleſtia acciperet? cur poſt Tarentum ad *Archytam*? cur ad caeteros Pythagoreos, *Echecratem*, *Timaeum*, *Acrionem*, Locros, vt, cum Socratem expreſſiſſet, adiungeret Pythagoreorum diſciplinam, eaque, quae Socrates repudiabat, addiſceret? *Cic. de Fin. bon. et mal. V*, 29.

***) Ad Pythagorae diſciplinam ſe contulit. Apvleivs *de dogm. Plat. p.* 371.

†) Nvmen. *ap. Euſeb. praep. ev. XV*, 5. *p.* 728.

††) Moderatvs *ap. Porphyr. in vita Pythag. p.* 205.

†††) Avgvstin. *op. Tom. VII. de ciuit. Dei*, *VIII*, 4. *pag.* 148.

werden könne, daſs Plato nicht **Manches** von den Pythagoräern entlehnt *). Er berührt dieſes aber nur kurz und flüchtig, und läſst ſich nicht darüber ein, was er unter dieſem **Manchen** verſteht, das Plato von den Pythagoräern entlehnt haben ſoll; vielmehr leugnet er bei jeder Lehre ſeines Syſtems (z. E. der von der Weltſeele, von der Präexiſtenz der Seelen, ihrem Sündenfall, von den Ideen u. ſ. w.) den Pythagoräiſchen Urſprung derſelben, ſo daſs auf dieſe Weiſe Nichts übrig bleibt, was Plato vom Pythagoras angenommen haben könnte. Und doch ſagt ſelbſt Ariſtoteles, daſs erſterer, in dem Allermeiſten ſeiner Philoſophie, dem leztern gefolgt ſey, und **Timon, Hermipp** und **Alcimus** — die hierin mit dem Stagiriten übereinſtimmen — verſichern, er habe das im Timäus vorgetragene Syſtem von den Pythagoräern entlehnt. Eben dieſer Timäus aber, enthält die Hauptlehren der metaphyſiſchen Philoſophie; auch zeigt die ganze innere Beſchaffenheit dieſer Schrift — wie ich ſchon im erſten Buche dieſes Werks gezeigt — daſs er dieſelbe aus fremden Nachrichten und Mittheilungen zuſammengeſezt haben müſſe.

*) Meiners Geſchichte der Wiſſenſchaften. Erſter Band. S. 587. 588.

Zweiter Abſchnitt.

Daß Plato, den Grundſäzzen ſeiner Philoſophie zufolge, die Pythagoräiſche, wenn ſie phyſiſch = materialiſtiſch geweſen wäre, nicht nachahmen können.

§. 9.

Wenn nun aber Plato ſehr vieles, ja, das Allermeiſte, wie Ariſtoteles ſagt, aus der Pythagoräiſchen Philoſophie geſchöpft, ſo muß man ſich unter dem, was in der Philoſophie des erſtern Pythagoräiſch iſt, doch irgend Etwas denken, und ohngefähr beſtimmen, was für Lehren und Meinungen darunter begriffen geweſen ſeyn dürften. Daß Plato, in Abſicht der Staatswiſſenſchaft, den Pythagoräern ſo viel abgeborgt, davon ſchweigt das ganze Alterthum, hingegen ſtimmen alle Schriftſteller deſſelben, die hievon Etwas erwähnen, darin überein, er habe in der betrachtenden (oder metaphyſiſchen) Philoſophie, den Pythagoras nachgeahmt. — Was konnte alſo wohl Plato aus der Pythagoräiſchen Philoſophie nachahmen? Die genaue Beantwortung dieſer Frage erfordert, daß wir auf Folgendes Rückſicht nehmen:

§. 10.

Nach Ariſtoteles und Herrn Meiners Darſtellung, ſind Pythagoras und ſeine Schüler die gröbſten Phyſiker und Materialiſten geweſen. In den beiden vorhergehenden Büchern iſt gezeigt worden, daß die phyſiſche mit der metaphyſiſchen Philoſophie

— zu

— zu der ſich Plato bekannte — im graden Widerſpruch geſtanden. Es läßt ſich alſo, der Natur der Sache nach, keine Vereinigung der leztern mit der erſtern denken: Und doch ſoll Plato, dem Zeugniß ſo vieler alter Schriftſteller zufolge — wie wir im vorhergehenden Abſchnitt geſehen — gar das Meiſte — d. i. die meiſten, eigenthümlichſten und vorzüglichſten ſeiner Lehren — von den Pythagoräern hergenommen haben; allein eben die eigenthümlichſten und vorzüglichſten Meinungen des Plato, das Ganze ſeiner Philoſophie, ſtanden im offenbarſten Widerſpruch mit der groben phyſiſchen materialiſtiſchen Philoſophie, zu der ſich Pythagoras bekannt haben ſoll. Dieſe leztere, wie ſie Herr Meiners beſchreibt, nahm nichts als Materie und Körper an, und ließ ſogar die Götter aus derſelben entſtehn. Die metaphyſiſche Philoſophie hingegen, ſprach der Materie und den Körpern alle Realität und Wahrheit ab. Ihr zufolge ſind die Körper nur Zeichnungen und Figuren, die nichts Würkliches an ſich ſind, ſondern die würklichen Dinge nur, als Kopien, nachahmend darſtellen; die Materie iſt ein eigenſchaftsloſes Weſen, ohne eigenthümliche Kräfte und Würkſamkeit; ſie iſt blos eine leere Unterlage, welche die, durch die göttliche Seele ihr eingedrückten Formen und Figuren, als Subſtratum — wie z. E. Wachs und Gold, dem gewiſſe Figuren eingeformt werden — empfängt, ohne dadurch irgend eine weſentliche Kraft und Eigenſchaft mitgetheilt zu erhalten. Bei den Phyſikern aber ſind mit der Materie lauter weſentliche Kräfte und Eigenſchaften urſprünglich vereinigt, durch welche ſie den ganzen Inbegrif der Dinge, ja, ſogar die Gottheiten hervorbringt. Sie wiſſen von keinen hyperphyſiſchen Urſachen, ja, ſogar die Gottheit, wird von der Hervorbringung der Dinge ausgeſchloſ-

ſen *). Bei den Metaphyſikern hingegen, iſt alles unmittelbarer Ausfluß, oder unmittelbare Würkung, der Gottheit: der Menſch, lebt und webt in derſelben. Sie verwünſchen und verabſcheuen eine jede Lehre, die die Gottheit von der unmittelbaren Hervorbringung der Dinge ausſchließt. Plato verflucht, wie ich ſchon mehrmahlen gezeigt, dieſe Art phyſiſcher Philoſophen, als eine Peſt des menſchlichen Geſchlechts. Und doch ſoll nun Plato eine ſolche Philoſophie ſo liebgewonnen haben, daß er ſie in den meiſten Stücken ganz zu der ſeinigen gemacht, ihre Verehrer unter gefahrvollen Reiſen aufgeſucht, und ihre Schriften mit den größten Koſten ſich angeſchaft habe? Wer kann dergleichen reimen, begreifen, ſich als möglich denken? Ehe dürften Feuer und Waſſer ſich freundſchaftlich vereinigen, als daß Plato die Pythagoräiſche Philoſophie — wenn ſie phyſiſch-materialiſtiſch geweſen — nachahmen können. Nie würde ich mir dieſe Neigung des Plato zur Pythagoräiſchen Philoſophie, unter den gedachten Umſtänden, nur als möglich, geſchweige denn als würklich, denken können, wenn auch die glaubwürdigſten Schriftſteller des Alterthums das bezeugten, oder ich müßte durch anſchauende Thatſachen überzeugt werden, daß die Natur der Dinge in dieſer Welt aufhöre, das zu ſeyn, was ſie iſt, und Gott alle Denkgeſezze der menſchlichen Vernunft aufhebe, und widerſprechende Dinge würklich mache.

§. 11.

*) Nehmlich die Art groben Phyſiker, zu welchen Herr Meiners, dem Ariſtoteles zufolge, die Pythagoräer macht. Denn die eine Parthei der Phyſiker (die nicht zu den Atomiſten gehörten), wie z. E. Anaxagoras, nahmen eine auſſer-materielle, hyperphyſiſche Gottheit an.

§. 11.

Doch es iſt nicht wahrſcheinlich, daß alle jene Schriftſteller des Alterthums gelogen haben ſollten *), die vom Plato die Nachahmung der Pythagoräiſchen Philoſophie behaupten. Iſt alſo dieſes, ſo kann leztere unmöglich phyſiſch-materialiſtiſch, ſondern ſie muß vielmehr ſelbſt metaphyſiſch geweſen ſeyn. War ſie aber dieſes, ſo mußte ſie in ihren weſentlichen Lehren, mit dem Platoniſchen Syſtem übereinſtimmen, mithin die Formloſigkeit und Unkörperlichkeit der Materie, die Nichtigkeit der körperlichen Dinge, als μη οντα, die intelligible Welt — folglich das Daſeyn der Ideen — und die göttliche Weltſeele lehren.

Aus dem Ganzen meiner Darſtellung der Pythagoriſchen Philoſophie aber hoffe ich, ſoll es noch anſchauender werden, daß dieſelbe aus lauter Metaphyſik beſtanden, und ganz mit der Platoniſchen übereingeſtimmt habe. Doch gegenwärtig will ich zuvor noch über verſchiedene die Pythagoräiſche Philoſophie betreffende Nachrichten alter Schriftſteller und durch Geſchichte beſtätigte Thatſachen handeln, deren Reſultate alle darauf hinauslaufen, die Uebereinſtimmung dieſer Philoſophie mit der des Plato zu beweiſen.

*) Ariſtoteles, der das Nehmliche ſagt, würde alsdann auch gelogen haben.

Dritter Abſchnitt.

Die Pythagoräiſche Philoſophie lehrte, eben ſo wie die Platoniſche, daß die Gegenſtände der Sinnenwelt weiter nichts als der Materie eingedrückte Figuren wären, und daß die Welt, nach harmoniſchen Geſezzen und Verhältniſſen, hervorgebracht worden und regieret werde. Es werden hiebei die aus dieſen beiden Pythagoräiſchen Meinungen folgenden Reſultate vorgelegt.

§. 12.

Im erſten Buche dieſes Werks *), beſonders aber im Memnonium **), habe ich einen ausführlichen Beweis darüber geführet, daß die Hauptlehren der vom Plato vorgetragenen metaphyſiſchen Philoſophie, aus dem tiefſten Alterthum ihren Urſprung haben, und wahrſcheinlicher Weiſe nicht in Griechenland, ſondern in Aegypten — deſſen wiſſenſchaftliche Kenntniſſe ich erwies ***) — erfunden worden ſeyn dürften. Da alſo Plato keinesweges der erſte Urheber der metaphyſiſchen Philoſophie geweſen, ſo fallen von dieſer Seite die Einwürfe weg, daß er dieſelbe nicht vom Pythagoras hernehmen, und keine Uebereinſtimmung zwiſchen beider Meinungen ſtatt finden können.

*) Theil 1. Abſch. 2. Hauptſt. 2.

**) Memnonium. Zweiter Band. Theil 3. Abſch. 2. und Theil 4.

***) Memnonium. Zweiter Band. Sechſter Theil.

können. Ja, wenn es gegründet ſeyn ſollte, daß dieſe Philoſophie zuerſt in Aegypten entſtanden, ſo würde von dem langen Auſſenthalt des Pythagoras in dieſem Lande — der ſich gar nicht begreifen läßt, wenn er nicht daſelbſt wiſſenſchaftliche Kenntniſſe mitgetheilt erhalten — ein Grund zu der ſehr wahrſcheinlichen Vermuthung hergenommen werden können, daß er dieſe Philoſophie bei den Aegyptiſchen Prieſtern ſtudirt habe. Hat nun Pythagoras ſeine Philoſophie aus Aegypten, ſo wird die Neigung des Plato zu derſelben um ſo mehr begreiflich: denn auch dieſer hielt ſich viele Jahre, blos um in gewiſſen philoſophiſchen Lehren näher unterrichtet zu werden, in Aegypten auf. Es iſt daher wahrſcheinlich, daß er daſelbſt in der nehmlichen Philoſophie unterrichtet worden *), welche Pythagoras in eben dieſem Lande erlernet, und daß aus dieſer Urſach mit, ſeine groſse Neigung zur Philoſophie des leztern hergerührt habe.

§. 13.

Der Timäus enthält, wie ich ſchon geſagt, alle weſentlichen Lehren der metaphyſiſchen Philoſophie, unter welchen die von den Ideen die vornehmſte iſt, indem ſie den Grund dieſes ganzen Lehrgebäudes ausmacht. Nun bezeugen drei ältere, nicht lange nach Platos Zeiten lebende Schriftſteller, **Timon**, **Hermipp** und **Alcimus**, er habe die Lehre von den Ideen, und überhaupt das im Timäus enthaltene Syſtem

*) Cicero ſagt ausdrücklich, Plato habe die Lehre von den **Zahlen** und den **himmliſchen Dingen** †), in Aegypten mitgetheilt erhalten. Die Zahlenlehre aber machte den Grund der Pythagoräiſchen Philoſophie aus. Mithin mußte dieſe Philoſophie in Aegypten bekannt ſeyn, da Plato ſie daſelbſt ſtudirt hatte.

†) *Cic. Fin. bou. et mal. V, 29.*

Syſtem von den Pythagoräern hergenommen *). — Den alten metaphyſiſchen Syſteme zufolge, wie ich im erſten Buch gezeigt, hatte die Materie gar keine körperliche Eigenſchaften: durch ihre Bildung, war in derſelben nichts würklich Körperliches hervorgebracht worden, ſondern die ganze Körperwelt beſtand aus äuſſern Figuren und Formen, welche Nachahmungen der Ideen vorſtellten; und eben ſo auch die erſten einfachen Körper, oder die Elemente, deren Grund-Weſen zwei triangelförmige Figuren — die des Iſoceles und des Skalenum — ausmachten **). Das Weſen eines jedweden Elements wurde durch die Art und Zahl der Triangel beſtimmt: Aus acht und zwanzig Triangeln, war das Feuer, aus acht und vierzig die Luft u. ſ. w. zuſammengeſezt ***). Eben dies lehrten auch die Pythagoräer: denn ſie hätten, ſagt Hermias, die Elemente aus Figuren und Zahlen, das Feuer aus vier und zwanzig, die Luft aus acht und vierzig, das Waſſer aus hundert und zwanzig Triangeln, und die Erde aus der Kubikform entſtehn laſſen ****). Schon aus dieſer Lehre allein erhellet, daß die Pythagoräer dem metaphyſiſchen Syſtem müſſen zugethan geweſen ſeyn, weil die in demſelben behauptete Entſtehung der Körper aus blos äuſſern Figuren, alle innere weſentlichen Eigenſchaften der Materie, mithin die derſelben weſentliche Körperlichkeit, welche die Phyſiker annahmen, verneinte, die würkliche, wahre Körperlichkeit überhaupt aufhob, ſo

*) Siehe im Vorhergehenden dieſes dritten Buchs §. 7.

**) Buch 1. Theil 7. Abſ. 2. Hauptſt. 1. §. 215-218.

***) Man ſehe hierüber: Buch 1. Theil 7. Abſch. 1. Hauptſt. 1.

****) Hermiae *Irriſio gentilium Philoſophorum. p.* 179. *Colon.* 1680. *Fol.*

ſo daß alle Gegenſtände derſelben, weiter nichts als nachahmende Bilder und Figuren der intelligiblen Weſen wurden. Wenn alſo die Pythagoräer die Sinnenweſen für nichts Würkliches, ſondern für lauter Figuren und äuſſere Formen gehalten *), ſo folgt hieraus zugleich, daß ſie genöthigt geweſen, auch die Ideen, oder intelligiblen Urweſen, anzunehmen, weil die Körper, als bloſſe Bilder und Figuren, noch Etwas, das als wahre Würklichkeit beſtehen mußte — nehmlich ihre Originale und Urbilder (d. i. die intelligiblen Weſen), von welchen ſie als Kopien und nachahmende Bilder entſtanden — nothwendig vorausſezten. Die Lehre: daß die Sinnenweſen nichts Wahres und Würkliches, ſondern bloſſe Figuren vorſtellen, konnte auf keine Weiſe ohne die Lehre von den intelligiblen Urweſen beſtehen, weil ſonſt gar nichts Wahres, Würkliches und Wahrhaftiges übrig geblieben, ſondern alles Daſeyn auf nichts als leere Bilder und Figuren zurückgebracht worden wäre; ferner auch, weil ein nachahmendes Bild nicht ohne Original beſtehen kann; ſo mußten die Körper als Bilder und Figuren, doch ihre Urweſen haben, deren Nachahmungen ſie vorſtellen konnten.

§. 14.

Auch noch ein andres wichtiges Reſultat folgt aus dieſer Lehre der Pythagoräer: Es folgt nehmlich aus derſelben, daß ſie keine Phyſiker, noch weniger die groben Materialiſten, die die Entſtehung aller Dinge, ſogar auch der Götter, aus der Materie hergeleitet

*) Eben dieſes ſagt auch Sextus: die Pythagoräer hätten alle Körper und die ganze Welt, zu lauter Bildern und Figuren gemacht: *και ὑτω τα σωματα και ὁλον τον κοσμον ανειδωλοποιυσιν.* *Sext. Empir. III, 155. p. 165.*

leitet haben ſollen, geweſen ſeyn können. Der Phyſiker und Materialiſt, zumahl wenn er die Gottheit vom Weltbau ausſchließt, muß nothwendig urſprüngliche Eigenſchaften in der Materie, und eine in derſelben gegründete und durch ſie beſtimmte Körperlichkeit der Dinge vorausſezzen. Waren alſo die Pythagoräer ſolche Materialiſten, ſo konnten ſie die Körperwelt — die dem Materialiſten das ganze Daſeyn und die ganze Realität der Dinge ausmacht — auf keine Weiſe für weiter nichts als äuſſere Figuren halten, weil ſie dadurch die ganze Würklichkeit, und alles Daſeyn würklicher Dinge und ihrer Eigenſchaften, aufgehoben haben würden. Bei den Metaphyſikern war der Fall hierin ganz anders, weil dieſe das eigentliche Daſeyn der wahren Dinge und alle Würklichkeit überhaupt, in der intelligiblen Welt ſuchten, mithin eigentliches Daſeyn und wahre Würklichkeit aus dem All der Dinge gar nicht ausſchloſſen, ſondern ſie nur bei der Sinnenwelt verneinten, deren Weſen und Natur ſie aus nichts als äuſſern Figuren und darſtellenden Bildern der wahren, würklichen Welt beſtehen lieſſen, durch deren Betrachtung die Seele — gleichwie von einem Gemähld̄e, zum Urbilde — auf dieſe hingeführet werde.

§. 15.

Dieſe Pythagoräiſche Lehre, die die Körper zu bloſſen Figuren macht, iſt alſo vom Plato nicht als Spielwerk, wie Herr Meiners ſagt *), in ſeinem Timäus aufgenommen worden. Sein ganzes Syſtem ſteht mit dieſer Lehre im Zuſammenhange, und gründet ſich auf dieſelbe. Denn ſo iſt ſie z. E. Reſul-

*) Meiners Geſchichte der Wiſſenſchaften. Erſter Band. S. 533.

ſultat von der andern, daß die Materie ein formloſes unkörperliches Weſen ſeye, und auch durch die Bildung der göttlichen Weltſeele, ihrem Weſen nach, unverändert bleibe, und keine innere Eigenſchaften mitgetheilt erhalte. Sie iſt ferner Reſultat von der Hauptlehre ſeines Syſtems, daß die ganze Körperwelt aus nichts Würklichem, ſondern nur aus kopirten Nachahmungen der würklichen Welt beſtehe: ſie iſt alſo auch Reſultat von der Lehre, die ſich auf die Ideen und die ganze intelligible Welt bezieht.

§. 15.

Ich hoffe, nunmehr meine Leſer überzeugt zu haben, daß dieſe vom Hermias den Pythagoräern zugeeignete Lehre nothwendiges Reſultat der metaphyſiſchen Philoſophie geweſen, und daß Plato ſehr konſequent, dem Geiſt der leztern gemäß, gehandelt, ſie mit ſeinem Syſtem zu verbinden. Allein wahrer Unſinn wäre es geweſen, wenn er dieſe Lehre, nicht wegen des nothwendigen Zuſammenhangs mit jener von ihm vorgetragenen metaphyſiſchen Philoſophie, ſondern ganz willkührlich aufgenommen, und mit andern Lehren, die auf keine Weiſe mit derſelben in Verbindung geſtanden, zuſammengeflickt hätte. Denn was ſoll das heiſſen: die Körper ſind bloſſe Figuren, deren Ur-Elemente aus Triangeln beſtehn? Wird wohl ein Menſch, der nur halb bei Sinnen iſt, dergleichen behaupten? Ein ſolches Spielwerk kann keiner, der philoſophirt, und nur etwas Menſchenverſtand hat, treiben.

Das Reſultat von dieſer Lehre, daß die Körper aus Figuren beſtanden, welche Hermias den Pythagoräern zueignet, läuft alſo darauf hinaus: daß zwiſchen ihrem und dem Platoniſchen Syſtem groſſe Aehn-

Aehnlichkeit und Uebereinſtimmung ſtatt gefunden haben müſſe.

§. 17.

Plato behauptete, den Grundſäzzen der metaphyſiſchen Philoſophie zufolge, daß die ganze Körperwelt und die göttliche Weltſeele *), nach harmoniſch-muſikaliſchen Verhältniſſen hervorgebracht worden **), und daß durch die Bewegung der Geſtirne und des ganzen Weltalls, eine harmoniſche Muſik entſtehe ***). Eben dieſes lehreten die Pythagoräer, wie Ariſtoteles ****), Sextus †), Cicero ††) und Plutarch bezeugen. Die Ohren der Menſchen, ſagten ſie, wären an die durch die Bewegung des Weltalls entſtehende liebliche Muſik ſchon ſo ſehr gewöhnt, daß ſie dieſelbe izt gar nicht mehr vernehmen könnten ††††). — Hier ſehen wir eine abermahlige große Uebereinſtimmung der Pythagoräiſchen

*) *Plat. Tim. p.* 1090.

**) *Plutarch. de anim. procreat.* p. 1017 - 1022. — *Plutarch. de Muſica, p.* 1147.

***) *Plat. Rep. X. p.* 763. — *Plutarch. de Muſica, p.* 1147. Siehe nach im erſten Buch §. 134.

****) Τον ὁλον ουρανον ἁρμονιαν ειναι και αριθμον. *Met. I,* 5. *p.* 487. — Plato ſagt: die Muſik könne nicht ohne Zahl beſtehn, indem alle ihre Töne und Bewegungen, nach Zahlen beſtimmt und abgemeſſen werden müßten. *In Epinomid. p.* 1006.

†) Sext. Empir. *pyrrhon. Hyp. III,* 155. *p.* 165.

††) In harmoniam canere mundum, vt Pythagoras exiſtimat. *Cic. nat. Deor. III,* 11.

†††) Την οντων φοραν, και την των αστερων κινησιν οἱ περι Πυθαγοραν και Αρχυταν και Πλατωνα, και οἱ λοιποι των αρχαιων φιλοσοφων, ουκ ανευ μουσικης γινεσθαι και συνεστανει εφασκον. Παντα γαρ καθ᾽ ἁρμονιαν ὑπο του θεου κατεσκευασθαι φασιν. *Plutarch. de Muſica p.* 1147.

††††) *Ariſtot. de Coelo, II,* 9. *p.* 285.

goräiſchen und Platoniſchen Philoſophie *). Plato gab die Muſik für eine mit der Aſtronomie verwandte Wiſſenſchaft aus, welches, wie dieſer Philoſoph verſichert, auch die Pythagoräer behauptet hätten (καὶ ἀυται αλληλων αδελφαι τινες αἱ επιστημαι ειναι, ὡς οἵ τε Πυθαγορειοι φασι, καὶ ἡμεις, ω Γλαυκω, συγχωρουμεν) **). Daher waren ſie der Meynung, daß, durch die kreisförmige Bewegung der Himmelskörper, lauter zuſammenſtimmende, harmoniſche Töne entſtünden ***), und, dieſem zufolge, wie Plutarch von ihnen ſagt, die Bewegung des Weltalls, nicht ohne Muſik ſtatt finden könne †). Dieſen Philoſophen zufolge, erſtreckte ſich dieſe Harmonie, nicht blos auf die Bewegung der Himmelskörper, ſondern auf die Einrichtung des ganzen Weltgebäudes. Ariſtoteles ſagt hierüber: „Sie hielten den ganzen Himmel, für eine Harmonie und Zahl. Alles das, von dem ſie bey den Zahlen und Harmonien zeigen konnten, daß bey den Bewegungen, Eigenſchaften und Theilen des Himmels, und bey der ganzen Welt-Einrichtung, eine Uebereinſtimmung hiemit ſtatt finde, alles dies nun ſammleten ſie, und machten davon

*) Auch behauptete Pythagoras, ſo wie Plato, daß man, bey Erlernung und Beurtheilung der Muſik, das Gehör und die Sinne überhaupt verwerfen, und hierin blos der Erkenntniß und Anwendung des reinen Verſtandes folgen müſſe. PLVTARCH. *de Muſic. p.* 1144.

**) PLAT. *de Rep. VII. p.* 702.

***) Εναρμονιον γινεσθαι φασι την φωνην, φερομενων κυκλῳ των αστρων. — το γαρ ποιησαι τους Πυθαγορειους φαναι, γιγνεσθαι την συμφωνιαν των φερομενων. ARISTOT. *de Coel. II*, 9. *p.* 285.

†) PLVTARCH. *de Muſic. p.* 1147.

von eine Anwendung *).“ — Nach der Meinung der Pythagoräer alſo, war die ganze Welt harmoniſch angeordnet und eingerichtet. Daß ihnen aber dieſe Meinung, über die Einrichtung des Weltgebäudes, würklich zugeſchrieben werden darf, dies kann keinem Zweifel unterworfen ſeyn, weil, nebſt dem Ariſtoteles, noch ſo viele andre alte Schriftſteller, hierüber ein deutliches Zeugniß ablegen.

§. 18.

Izt will ich das aus dieſem Lehrſatz der Pythagoräer folgende Reſultat, meinen Leſern vorlegen. Zu dieſem Ende, werde ich auf die Begriffe zurückgehn, die mit dem, was **Harmonie**, **Muſik** und **Kunſt** genennet wird, verbunden ſind.

Was iſt **Harmonie**? Ihrem allgemeinſten Begriff nach, bedeutet ſie die zur Einheit gebrachte Verſchiedenheit. Die Pythagoräer, nahmen dieſes Wort in der beſondern Bedeutung, die es in Beziehung auf die Tonkunſt hat. In dieſem Sinne nun, iſt Harmonie nichts anders, als die Zuſammenſtimmung verſchiedener Töne, ſo daß dadurch ein Wohlklang entſteht. Ein Tonſetzer verſteht daher die Harmonie, wenn er mehrere verſchiedene Töne in ein wohlklingendes Ganzes zu vereinigen im Stande iſt. Unter Harmonie, in ihrer Beziehung auf die Tonkunſt, werden nie Würkungen der Natur, ſondern allemal Würkungen der Kunſt verſtanden. Es iſt wider allen Sprachgebrauch und wider alle Geſetze des

*) Τον ὅλον ουρανον ἁρμονιαν ειναι και αριθμον. και ὅσα ειχον ὁμολογουμενα δεικνυναι, εν τε τοις αριθμοις, και ταις ἁρμονιαις προς τα του ουρανου παθη και μερη, και προς την ὅλην διακοσμησιν, ταυτα συναγοντες, εφηρμοττον. *Met.* I, 5. pag. 487.

des Denkens, die harmoniſchen Würkungen der Tonkunſt, mit den Würkungen der Natur zu vergleichen, oder der leztern ſolche Würkungen zuzuſchreiben, welche die Harmonie, in ihrem Verhältniß auf die Tonkunſt, unter ſich begreift. Dieſe leztern Würkungen alſo, ſetzen allemal Kunſt, und dieſe ſezt wieder einen Künſtler zum voraus.

Was iſt **Muſik**? Dem Begriff nach, den die Menſchen, ſeit den älteſten Zeiten der Welt her, mit derſelben verknüpft haben, iſt dieſelbe allezeit unter die Künſte gerechnet worden. Noch nie iſt einem Menſchen eingefallen, die Eigenſchaften und Würkungen der Muſik, für Etwas auszugeben, das auch den Eigenſchaften und Würkungen der Natur zukommen könne. Da nun Muſik, ſo wie Harmonie, unter die Gegenſtände und Würkungen der Kunſt gehören, ſo ſetzen ſie einen Künſtler voraus, d. i. ein Weſen, das die Geſetze und Regeln der Kunſt, durch Würkungen in Ausübung bringt.

Was iſt **Kunſt**? Dem allgemeinſten Begriff derſelben zufolge, kann ſie nichts anders ſeyn, als die Fertigkeit und Vollkommenheit, die ein vernünftiges Weſen beſizt, ſeine Würkungen, nach gewiſſen Regeln und Geſetzen, die vom Verſtande vorgeſtellt und gedacht werden, einzurichten, und, durch That und Handlung, äuſſerlich darzuſtellen.

Die Begriffe von Natur und Kunſt, ſind einander entgegengeſezt: ſie deuten ſolche Würkungen und Eigenſchaften an, die im graden Widerſpruch mit einander ſtehn. Die Eigenſchaften und Würkungen der Kunſt, haben alſo gar keine Aehnlichkeit mit den Eigenſchaften und Würkungen der Natur, und können aus dieſer Urſach auch nicht mit einander verglichen werden.

Ihrem Begriffe nach, ſezt die **Kunſt**, **Verſtand** und **Ordnung**, als nothwendige Bedingungen ihres Daſeyns, voraus. Keine Kunſt, kann ohne Verſtand, ohne den Verſtand des Künſtlers, der ſie in Ausübung bringt, gedacht werden. Eben ſo wenig findet Kunſt, ohne Ordnung, ſtatt. Es giebt eine **natürliche** und eine **künſtliche Ordnung.** Hier kann nur von der künſtlichen Ordnung die Rede ſeyn. Künſtliche Ordnung aber, beſteht, ihrem Begriffe nach, darin, wenn mehrere Dinge, nach Regeln und Geſetzen, bey denen gewiſſe Abſichten zum Grunde liegen, ſo beſtimmt, und, in Abſicht ihrer Folge auf einander, ſo geſtellt ſind, daß dadurch Zuſammenhang und Einheit bei ihnen verurſacht wird.

Was bedeuten alſo Harmonie und Muſik? Dem in ihren Begriffen liegenden Inhalt zufolge, deuten ſie auf **ſolche, durch That und Handlung, von einem verſtändigen Weſen, äuſſerlich dargeſtellte Würkungen hin, die nach Regeln und Geſetzen — bey denen gewiſſe Abſichten und Zwecke zum Grunde liegen — beſtimmt, und ſo eingerichtet ſind, daß richtiges Verhältniß, Zuſammenhang und Einheit bey ihnen ſtatt finden.**

* * *

Nachdem ich mir bis ſo weit vorgearbeitet, und zuvor erſt die Begriffe von Harmonie und Muſik, erkläret, und ihre wahre Bedeutung herausgebracht und näher ins Licht geſezt habe, ſehe ich mich im Stande, das in jenem Lehrſatz der Pythagoräer: daß **bey der Einrichtung dieſes Weltgebäudes,**

die Eigenſchaften und Würkungen der Muſik und Harmonie ſtatt finden — ich ſage, das in dieſem Lehrſatz der Pythagoräer liegende Reſultat, meinen Leſern vorzulegen, und deutlich zu machen.

Dieſer Lehrſatz der Pythagoräer, kann in zweierley Sinne genommen werden. Dem erſten Sinne nach: daß ſie die Einrichtung des Weltgebäudes, mit der Einrichtung und Beſchaffenheit der Muſik und Harmonie verglichen, und eine Aehnlichkeit, zwiſchen der Einrichtung des Weltgebäudes und der Einrichtung und Beſchaffenheit der Muſik und Harmonie, und ihren Eigenſchaften und Würkungen, behauptet haben. Dem zweiten Sinne nach: daß die Einrichtung des Weltgebäudes und die dabey ſtatt findenden Eigenſchaften und Würkungen, für würkliche Harmonie und Muſik, für würkliche Beſchaffenheiten, Eigenſchaften und Würkungen derſelben (der Harmonie und Muſik), von ihnen erkläret worden ſind.

* * *

Jzt wollen wir ſehen, was für ein Reſultat in dieſem Lehrſatz der Pythagoräer liege, wenn er in dem erſten Sinne genommen wird.

Jeder Menſch, der zwey Dinge mit einander vergleicht, und eine Aehnlichkeit derſelben zuläßt, muß nothwendig bey jedem derſelben Etwas gefunden haben, worin ſie einander ähnlich ſind. Zwey Dinge zu vergleichen, und eine Aehnlichkeit zwiſchen ihnen zu behaupten, ohne von dieſer Aehnlichkeit überzeugt zu ſeyn, oder noch wohl gar ſie für einander widerſprechend zu halten; dies iſt ein Verfahren, das allen Denkgeſetzen widerſtreitet, und daher bey keinem

ſchen, der den Gebrauch ſeiner Vernunft noch hat, vorausgeſezt werden kann. Wenn dieſemnach die Pythagoräer, die Einrichtung des Weltgebäudes, mit der Einrichtung und Beſchaffenheit der Muſik verglichen, und eine Aehnlichkeit zwiſchen ihnen annahmen, ſo mußten ſie von dieſer Aehnlichkeit würklich überzeugt ſeyn. Da nun Harmonie und Muſik, ihrem Begriffe nach, nicht anders als eine Kunſt gedacht werden können; der Begriff dieſer leztern aber, ſolche Eigenſchaften und Würkungen vorausſezt, bey welchen Vernunft, Regeln und Geſetze, Zwecke und Abſichten ſtatt finden: ſo folgt, daß die Pythagoräer, bey der Einrichtung des Weltgebäudes, was Aehnliches vorausgeſezt haben. Sie müſſen alſo dieſelbe einem vernünftigen Weſen zugeſchrieben haben, das nach Regeln und Geſetzen, nach Zwecken und Abſichten dabey gehandelt, und ſeine zur äuſſerlichen Darſtellung gebrachten Würkungen denſelben gemäß beſtimmt und angeordnet hat.

Hat es demnach mit dem den Pythagoräern zugeſchriebenen Lehrſatz ſeine Richtigkeit, ſo folgt als Reſultat deſſelben, wenn er in dem von mir gedachten **erſten** Sinne genommen wird: daß ſie nothwendig einen göttlichen Urheber bey dieſer Welteinrichtung erkannt haben müſſen.

Wie räumt ſich dieſes aber mit dem, wenn von mehreren Gelehrten und noch neuerlich von Herrn Hofr. Meiners behauptet worden: **daß die Pythagoräer ein allſchaffendes, oder ordnendes göttliches Weſen, ganz und gar verkannt, und in ihrer Lehre von Gott, völlig mit den Begriffen des gemeinen Volks** überein-

übereingeſtimmt hätten? *) — Haben die Pythagoräer, der Meinung dieſer Gelehrten zufolge, kein göttliches Weſen anerkannt, ſo müſſen ſie die Einrichtung dieſer Welt, als Würkungen des Zufalls, oder der in dem Weltſtoff liegenden phyſiſchen Kräfte, betrachtet haben. Dieſemnach iſt die Einrichtung des Weltgebäudes, eine durch die Natur, durch die Natur des Weltſtoffs, verurſachte Begebenheit; d. i. eine ſolche Würkung, zu deren Hervorbringung, die in dem Weltſtoff liegenden phyſiſchen Kräfte, durch nothwendige Beſtimmung ihrer Natur, blindlings, ohne Kunſt und Abſicht getrieben worden. —

Natur und **Kunſt**, ſind einander widerſprechende Begriffe. Kunſt, kann nicht zugleich Natur ſeyn; d. i. nicht Etwas, das durch Vernunft, nach Regeln und Abſichten, zugleich aber auch wieder nicht, durch Vernunft, nach Regeln und Abſichten, ſondern durch die innere Nothwendigkeit ſeiner Natur, d. i. nach Geſetzen der Natur, zu würken und zu handeln beſtimmt wird. Da alſo **Natur** und **Kunſt**, ſich einander entgegengeſezt ſind, ſo kann gar keine Vergleichung und Aehnlichkeit zwiſchen ihnen ſtatt finden. Muſik und Harmonie, müſſen — ihrem weſentlichen Begriff nach — von allen Menſchen, die den Sinn dieſer Worte und die durch ſie bezeichneten Gegenſtände, zu begreifen, und ſich vorzuſtellen im Stande ſind, als eine Kunſt gedacht werden. Kein Menſch, der bey Sinnen iſt, wird Harmonie und Muſik, für Eigenſchaften und Produkte der Natur erklären; d. i. für ſolche Reſultate, die, als

 Eigen-

*) Man ſehe hiebey im Vorhergehenden, den erſten Theil dieſes dritten Buchs, §. 3. S. 75. nach, wo ich dieſe Stelle abgeſchrieben habe.

Eigenſchaften und Würkungen, bey phyſiſchen Kräften, vermöge der Nothwendigkeit ihrer Natur, ſtatt finden. Wie konnten alſo die Pythagoräer, zwiſchen der Einrichtung des Weltgebäudes und der Harmonie und Muſik, eine Vergleichung und Aehnlichkeit zulaſſen, wenn ſie jenes für eine Hervorbringung der Natur, für Würkungen der natürlichen Kräfte des Weltſtoffs hielten? Wie konnten ſie, eine Aehnlichkeit, zwiſchen den Eigenſchaften und Würkungen der Natur und den Eigenſchaften und Würkungen der Kunſt, behaupten? Wie konnten Sie widerſprechende Dinge vergleichen, und Aehnlichkeiten zwiſchen ihnen ſtatt finden laſſen?

* * *

Izt bleibt noch der **zweite** Sinn übrig, der bey dem von mir in Unterſuchung genommenen Lehrſatz der Pythagoräer ſtatt finden kann. Dieſem Sinne nach, würden ſie die Einrichtung des Weltgebäudes und die dabey ſtatt findenden Eigenſchaften und Würkungen, für würkliche Harmonie und Muſik, für würkliche Eigenſchaften und Würkungen derſelben, gehalten haben. Und eben dieſer Sinn, ſcheinet der richtigſte und wahrſte zu ſeyn, wie aus den Nachrichten der ältern Schriftſteller hierüber, die ich im Vorhergehenden angeführet, erhellet.

Wird nun jener Lehrſatz der Pythagoräer, in dieſem zweiten Sinne genommen, ſo kommt ein mit dem vorhergehenden ganz gleiches Reſultat heraus, da wir dieſen Lehrſatz im erſten Sinne nahmen; nur mit dem Unterſchied, daß es noch anſchauender und deutlicher in demſelben gegründet erſcheinet. Denn Harmonie und Muſik, können, wie gezeigt worden, nicht anders als Kunſt gedacht werden. Hielten alſo die Pythagoräer, die Einrichtung des Weltgebäudes,

bäudes, für ein Werk würklicher Muſik und Harmonie, d. i. für ein Werk der Kunſt und der, durch Zwecke, Abſichten und Verſtand, beſtimmten und verurſachten Ordnung: wie konnten ſie da in einen ſo in die Augen ſpringenden ungereimten Widerſpruch mit ſich ſelbſt gerathen, und die Einrichtung des Weltgebäudes, zugleich auch für kein Werk der Kunſt und der nach Zwecken und Abſichten des Verſtandes beſtimmten Ordnung, ſondern für eine Würkung der Natur, d. i. für eine Würkung der im Weltſtoff liegenden phyſiſchen Kräfte, erklären, die, im Gegenſatz mit der Kunſt, durch die Nothwendigkeit ihrer Natur, ohne Verſtand, Zwecke und Abſicht, zu würken getrieben werden?

Das aus jenem Lehrſatz der Pythagoräer herausgebrachte Reſultat, das ich meinen Leſern hier vorgelegt, läuft alſo darauf hinaus: daß dieſe Philoſophen, würklich ein höchſtes göttliches Weſen erkannt, und demſelben die Einrichtung dieſes Weltgebäudes zugeſchrieben haben.

* * *

Dieſes durch, in nothwendigen Geſetzen des Denkens gegründete, Schlüſſe, über den beſagten Lehrſatz der Pythagoräer, herausgebrachte Reſultat, will ich nun auch noch hiſtoriſch begründen. Die Alten hegten die größte Verehrung gegen die Muſik: dem Plutarch zufolge, hat Ariſtoteles, ſie für Etwas Großes, Himmliſches und Schönes erkläret, das eine göttliche Natur habe *). Harmonie und Muſik, wurden,

 wie

*) Ὁτι δε σεμνη ἡ ἁρμονια, καὶ θειον τι καὶ μεγα, Αριστοτελες ταυτι λεγει: Ἡ δε ἁρμονια ἐστιν ὀυρανια, την φυσιν εχουσα θειαν καὶ καλην. PLVTARCH. de *Muſic.* p. 1139.

wie wir aus dem Plutarch erfahren, ſchon in den alleràlteſten Zeiten, als eine Würkung und Kunſt betrachtet, die von der Gottheit ihren Urſprung erhalten. Man habe daher nicht aus der Urſach den Bildniſſen der Götter muſikaliſche Inſtrumente in die Hände gegeben, als wenn geglaubt worden, daß ſie würklich auf denſelben geſpielet; ſondern, weil man der Meinung geweſen, kein Werk ſeye der Gottheit würdiger und anſtändiger, als Harmonie und Wohlklang *). — Da alſo ſchon in den alleràlteſten Zeiten, Muſik und Harmonie, für eine göttliche Kunſt und Würkung gehalten worden, ſo gedeihet es hiedurch zur höchſten hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit, daß Pythagoras, der Vorſtellungsart des Alterthums gemäß, die Einrichtung des Weltgebäudes, als ein muſikaliſches Werk der Harmonie, von der Gottheit hergeleitet haben müſſe.

Doch durch noch andre Zeugniſſe, wird mein über den gedachten Pythagoräiſchen Lehrſatz herausgebrachtes Reſultat, völlig zur hiſtoriſchen Wahrheit gemacht. Sextus ſagt: die Pythagoräer hätten behauptet, die Welt ſeye, nach harmoniſchen Verhältniſſen und Geſetzen gebauet und eingerichtet **). Wie ungereimt und dieſem widerſprechend würde es daher von ihnen geredet geweſen ſeyn, wenn ſie behauptet: **das Ungefähr, oder die in dem Weltſtoff wohnenden phyſiſchen Kräfte, hätten, aus nothwendiger**

*) Οἵ τε παλαι θεολογοι, πρεσβυτατοι φιλοσοφων οντες, οργανα μουσικα θεων ενεχειριζον αγαλμασιν. ουχ᾽ ὡς λυραν που και αυλον, αλλα ουθεν εργον οιομενοι θεων οἷον ἁρμονιαν ειναι και συμφωνιαν. PLVTARCH. *de anim. procreat. in Tim. Plat. p.* 1030.

**) Ὁι (κοσμον) τινα και διοικεισθαι, κατα ἁρμονικους λογους, SEXT. EMPIR. *Pyr. Hypoth.* III, 155. *p.* 165.

ger Beſtimmung ihrer Natur, die Erbauung und Regierung des Weltgebäudes, nach Geſetzen und Verhältniſſen der Harmonie, eingerichtet? Wie kann eine blinde phyſiſche Kraft, die, ohne Bewußtſeyn und Vernunft, durch nothwendige Naturgeſetze zum Würken gezwungen wird, Etwas, nach Verhältniſſen und Geſetzen der Harmonie, einrichten und hervorbringen? Denn nach Geſetzen und Verhältniſſen Etwas einrichten und hervorbringen, ſezt ein Weſen voraus, das dieſe Geſetze, als Vorſchrift, befolgt und in Ausübung bringt. Dies findet aber nicht ſtatt, wenn es nicht im Stande iſt, dieſe Geſetze zu denken und ins Bewußtſeyn zu faſſen. Wie läßt ſich nun dergleichen bey einer blinden phyſiſchen Kraft annehmen, die, ohne Bewußtſeyn, durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur, zum Würken und Handeln beſtimmt wird? Ferner: kann wohl das Wort: διοικεισθαι, welches, ſeiner Bedeutung nach, nur auf ſolche Würkungen und Handlungen angewendet werden darf, die von vernünftigen Weſen — die ſich nach Zwecken und Abſichten beſtimmen — herrühren, bey den Würkungen des Ungefährs und der phyſiſchen Natur gebraucht werden?

Endlich noch giebt Plutarch die ausdrückliche hiſtoriſche Nachricht, daß die Philoſophen der allerälteſten Zeiten, und ſo auch Pythagoras, Archytas und Plato, der Meinung geweſen: Gott habe die Welt, nach Geſetzen und Verhältniſſen der Harmonie, erbauet und eingerichtet. Er läßt ſich hierüber in folgende Erklärung ein: Αλλα δη και το μεγιςτον ἡμιν, ω ἑταιϱοι, και μαλιςτα σεμνοτατην αποφαινον μȣσικην παϱαλελειπται. την γαϱ των οντων φοϱαν, και την των αςτεϱων κινησιν, οἱ πεϱι Πυθαγο-

ϱαν

ραν και Αρχυταν και Πλατωνα, και οἱ λοιποι τῶν αρχαιων Φιλοσοφων, ȣκ ανευ μȣσικης γινεσθαι και συνεστανει εφασκον. παντα γαρ καθ᾽ ἁρμονιαν ὑπο τȣ θεȣ κατεσκευασθαι φασιν *).

Ich hoffe, meine Abſicht izt erreicht, und das aus jenem Lehrſaz der Pythagoräer herausgebrachte Reſultat, das ich meinen Leſern vorgelegt, philoſophiſch und hiſtoriſch begründet zu haben.

Beſchluß dieſes Abſchnitts.

Vermuthungen über die tönende Memnons-Säule, die im Memnonium, zu Theben in Aegypten, ſtand.

Ich habe in meinen Schriften, beſonders im zweiten Bande des Memnonium, philoſophiſch und hiſtoriſch darzuthun geſucht, daß die metaphyſiſche Philoſophie von den Aegyptern zu den Griechen gekommen; auch erinnerte ich im erſten Bande dieſes Werks, wie es wahrſcheinlich ſey, daß ſie in ihren Grundſätzen und Begriffen über die Muſik, mit den metaphyſiſchen Philoſophen, z. E. dem Plato und Pythagoras, übereingeſtimmt **). Durch dieſe Ueberzeugungen, wurde ich auf eine beſondre Vermuthung über die berühmte Memnons-Säule in Aegypten geleitet. Sie ſtand in Theben auf der Abendſeite des Nils, in dem Theil der Stadt, der das Memnonium hieß, das in der Gegend (nach dem heutigen Liban-ell-Meluke hin) lag, wo ſich die Gräber der alten ägyptiſchen Könige befanden

*) Plvtarch. *de Muſic. p.* 1147.

**) Siehe den erſten Band, S. 274-283.

fanden *), und gab alle Tage, bey Sonnenaufgang, einen wohlklingenden Laut von ſich **), der, wie **Pauſanias** meldet, faſt ſo geklungen, als wenn eine aufgezogene Harfenſaite zerſpringt †). Dieſe tönende Säule des **Memnon**, reizte die Neugierde und Aufmerkſamkeit des ganzen Alterthums ††); welches auch noch in neuern Zeiten geſchehen, wo dieſe Memnons-Säule ein Gegenſtand gelehrter Unterſuchungen geworden †††). Daß dieſer Wohlklang durch geheime künſtliche Veranſtaltung der Prieſter hervorgebracht worden, kann wohl keinem Zweifel unterworfen ſeyn. Allein wer darum dies unter die ſogenannten Pfaffenkünſte und Betrügereien rechnet, und, in dieſer Hinſicht, eine gehäſſige Idee damit verbindet, hat keinen Sinn für den wahren Geiſt des Alterthums, das nicht nach heutigen Begriffen beurtheilet werden darf, wie ich in meinen Schriften ſchon öfters erinnert. Die Geſezgeber, Religionsſtifter und Prieſter im Alterthum, können auf keine Weiſe für Betrü-

*) Strab. *de Sit. orb. lib. XVII. pag.* 774. *Baſil.* 1549. *Fol.*

**) Μερος δ' εστιν εν τη περαια, όπου το Μεμνονιον. ενταυθα δε δυοιν κολοσσων οντων μονολιθων αλληλων πλησιον. — πεπιστευται δ' ετι άπαξ καθ' ἡμεραν ἑκαστην, ψοφος, ὡς αν πληγης ου μεγαλης, αποτελειται απο του μενοντος εν τῳ θρονῳ και τη βασει μερους, κ. τ. λ. Strab. *l. c. p.* 773.

†) Ανα πασαν ἡμεραν ανισχοντος ἡλιου βοα, και τον ηχον μαλιστα εικασει τις κιθαρας η λυρας ραγεισης χορδης. Pausan. *graec. deſcript. lib. I. Attic. p.* 78. *Hanov. Fol.*

††) In Nordens und Pockos Reiſebeſchreibungen, findet man viele Nahmen von Griechen und Römern abgeſchrieben, die in ältern Zeiten nach der **Memnons**-Säule hingereiſet, und ihre Nahmen (eine auch noch bey uns übliche Gewohnheit) daſelbſt eingegraben haben.

†††) Man ſehe z. E. P. Ernest. Jablonski, *de Memnone Graec. et Aegyptior. Francf. ad Viad.* 1753. 4.

Betrüger, **im eigentlichen Verſtande,** deswegen gehalten werden, daß ſie Wunder, göttliche Offenbarungen, übernatürlich ſcheinende Dinge u. dgl. m. vorgaben und veranſtalteten. Dieſe Verfahrungsweiſe bey der Religion und Geſezgebung, war in den Sitten, der Denkart, den Meinungen und der politiſchen und religiöſen Verfaſſung des Alterthums gegründet, wo Religion und Staatsverfaſſung im genaueſten Verhältniſſe miteinander ſtanden, wie ich ſchon mehrmals in meinen Schriften erinnert. Das Alterthum hat alſo auch hierin ſeinen eignen Maaßſtab der Beurtheilung.

Doch izt wieder zur tönenden **Memnons-Säule.** Sollte der täglich, bey Sonnenaufgang, aus ihr tönende Wohllaut, nicht eine ſymboliſche Bedeutung gehabt haben, die ſich auf die (mit der metaphyſiſchen Theologie ſo genau zuſammenhängenden) Religionslehre des Alterthums bezogen: **daß die nach Tonverhältniſſen und muſikaliſchen Geſetzen, veranſtaltete Einrichtung des Weltgebäudes, die ſchönſte Harmonie und Muſik vorſtelle?** Vielleicht ſollte dieſer täglich bey Sonnenaufgang — (wo ſich gleichſam eine neue Art der Schöpfung anfängt, indem die Natur wie zum neuen Daſeyn zu erwachen ſcheinet) — aus der Memnons-Säule entſtehende **Wohllaut,** ein darſtellendes Bild hievon ſeyn. — Ich überlaſſe es meinen Leſern, dieſe Idee ſich weiter auszubilden.

* *
*

Den Lehren der metaphyſiſchen Philoſophie zufolge, wurde alles in der Welt ſtatt findende Gute und Vollkommne, für Reſultat der Harmonie gehalten. So war auch die Bildung der göttlichen Weltſeele, nach

Ton-

Tonverhältniſſen und muſikaliſchen Geſetzen veranſtaltet worden. Die von ihr unmittelbar herrührende Bildung und Bewegung der Sinnenwelt, wodurch ſie ſich in der Vollkommenheit der ihr mitgetheilten göttlichen Natur offenbarte, war ein Ausdruck der lieblichſten Harmonie und Muſik. Die metaphyſiſche Theologie behauptete, daß die ganze Körperwelt, der Menſch, dem Leibe und der Seele nach, eine Nachahmung, ein Ebenbild der Gottheit ſeye, d. i. ein Ebenbild der von Ewigkeit aus dem höchſten Gott ausflieſſenden intelligiblen Welt. Dieſem gemäß, glaubte man, daß die wilden und böſen Bewegungen der Seele, nach muſikaliſchen Verhältniſſen und Geſezzen, gebildet und geordnet werden müßten *): ſo daß daher die ganze moraliſche Beſſerung und Vollkommenheit der Seele — wenn ſie wieder in den Zuſtand der Aehnlichkeit mit Gott trete — in der Harmonie beſtehe, und dadurch der lieblichſte Wohllaut entſtehe. Vielleicht wurde auch hierauf, durch die **Memnons**-Säule hingedeutet, die als eine ſizzende menſchliche Geſtalt gebildet war: nehmlich, daß durch den von ihr ausgehenden Wohllaut, angezeigt werden ſollte: wie eine tugendhafte, moraliſch-vollkommne Seele — die Gott wieder ähnlich geworden — ein Ausdruck der ſchönſten Harmonie ſey, und den lieblichſten Wohllaut von ſich gebe. In dieſem Falle nun würde denn der liebliche Klang der tönenden **Memnons**-Säule, ein darſtellendes Symbol und hierauf hinweiſendes Bild geweſen ſeyn.

Ich muß geſtehn, daß die Vorſtellung von der tönenden Memnons-Säule — die (welches merkwürdig iſt,) nur dann, wenn die Sonne aufgegangen, einen lieblichen Wohllaut von ſich gegeben — ſchon

*) Man ſehe den erſten Band dieſer Verſuche, S. 281 bis 283, nach, wo ich hierüber Einiges erinnere.

ſchon lange eine ſonderbare Rührung und Empfindung in mir hervorgebracht, und mich mit Liebe und Bewunderung gegen die ehrwürdigen Alten erfüllt hat, die durch ihren Geiſt und durch ihr Herz, zu einer ſo ſchönen und erhabenen Idee, als die iſt, welche die Erfindung der tönenden Memnons-Säule in ſich ſchließt, erhoben werden konnten.

Vierter Abſchnitt.

Uebereinſtimmung der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Philoſophie über die Lehre von der Weltſeele.

§. 19.

Plato lehrte, wie im erſten Buch gezeigt worden, die göttliche Weltſeele ſeye aus der rohen ungeordneten urſprünglichen Seele, durch Mittheilung des νȣς, entſtanden, und Gott habe ſelbige mit dieſer Welt vereinigt, indem er ſie in die Mitte derſelben verſezt, und von da auf die Oberfläche hinaufgeführt, ſo daß das ganze körperliche Univerſum mit ihr umgeben worden ſeye. Aus eben dieſer Weltſeele hätten auch die menſchlichen Seelen ihren Urſprung erhalten; in denſelben ſeye Gutes und Böſes vermiſcht; das erſtere rühre von der guten göttlichen, das leztere von der böſen Weltſeele her. Denn es gebe zwei Weltſeelen, eine gute und eine böſe. Eben dieſe Meinungen finden wir bey den Pythagoräern. Ariſtoteles meldet von ihnen, ſie hätten das Feuer in die Mitte der Welt verſezt, ihm die Erhaltung aller Dinge zugeſchrieben, und es daher die **Erhaltung und Vorſehung Jupiters** (Διος φυλακην) genannt *). Eben ſo

*) *Ariſtot. de coel. II, 13, p. 287.*

ſo wohnte auch Plato's göttliche Seele in der Mitte der Welt. Jupiter war ein ſymboliſches Weſen, und bedeutete, wie ich ſchon gezeigt *), die an die göttliche Weltſeele erfolgte Mittheilung des νȣς. Daß hier die Διος Φυλακη als Feuer vorgeſtellt wird, darf uns nicht befremden, weil die Alten Gott unter dem Bilde des Feuers, und als ein reines Lichtweſen, zu denken pflegten, welches auch Plato und Ariſtoteles thaten **). Nur beſchreibt der leztere, ſeiner bösartigen Gewohnheit gemäß, alle Meinungen der vorzeitigen Weltweiſen zu verfälſchen, dieſe Διος Φυλακην, als ein gewöhnliches ſinnliches Feuer.

§. 20.

Dem Alexander zufolge, hielten die Pythagoräer das **Alleroberſte**, den **oberſten Ort** (ανωτατω, ανωτατω τοπον), für etwas Reines und Unwandelbares, das immer bewegt werde, unſterblich und göttlich ſeye, und dem kein Schade und Verlezzung zugefügt werden könne ***). Dieſes ανωτατω, ſtellte die göttliche Weltſeele des Plato vor, welche oberhalb der Körperwelt, die Oberfläche derſelben umgab. Denn die Alten verſtanden, wie ich anderswo erwieſen, unter dieſem ανωτατω nichts anders, als die göttliche Weltſeele, die ſie den Aether nannten, und die beim Ariſtoteles auch der Himmel und das fünfte Element hieß †). Wenn alſo die Alten das ανωτατω

*) Memnonium. Zweiter Band. S. 370=374. Siehe auch das erſte Buch in dieſem Werk.

**) Memnonium. Zweiter Band. S. 384=393. Siehe auch im erſten Buche dieſes Werks, Theil 4. Abſchn. 2. Hauptſt. 1. §. 152 153. S. 311=314.

***) *Diog. Laert. VIII, 26.*

†) Memnonium. Zweiter Band. S. 361=370. Hiezu nehme man noch folgende Stelle aus dem Ariſtoteles: *Meteorolog. I, 3. p. 327.*

αναταλω für die göttliche Weltſeele hielten, ſo wird es aus der Art, wie die Pythagoräer von demſelben reden, noch zuverläſſiger, daß ſie die göttliche Weltſeele unter demſelben gedacht haben.

§. 21.

Der Sonne, dem Mond und den übrigen Geſtirnen, eigneten die Pythagoräer die Göttlichkeit zu, weil bei ihnen die Wärme, welche das Princip des Lebens ſeye, die Oberhand habe *). Auch dieſe Meinung ſtimmt ganz mit Platos Philoſophie überein: denn er hielt die Geſtirne ebenfals für Götter, und zwar darum, weil wegen ihrer reinern Natur — da ſie faſt ganz aus Feuer gebildet wären — die gute göttliche Seele ſich ihnen ganz mittheilen können, und daher vorzüglich in ihnen wohne **). Die Pythagoräer gaben die Wärme hievon zur Urſach an; dieſe aber bedeutet den der göttlichen Weltſeele mitgetheilten νες. —

§. 22.

Nach der Platoniſchen Philoſophie, ließ der höchſte Gott, die Körperwelt unmittrlaar durch die göttliche Seele, die am νες, an der **Wärme**, Theil genommen, regieren, und in derſelben alles hervorbringen. Eben dies behaupteten die Pythagoräer: Gott nehmlich, der die ſich über alles erſtreckende ειμαρμενη, und Urſach der Bildung und Ordnung dieſer Welt, nach allen ihren Theilen, ſey ***), verbreite, vermöge dieſer Wärme, ſeine Vorſehung über uns †)

§. 23.

*) *Diog. VII*, 27.

**) Man ſehe hierüber das erſte Buch §. 211.

***) Hier wird alſo offenbar von den Pythagoräern geſagt, daß ſie die Bildung und Anordnung dieſer Welt der Gottheit zugeſchrieben hätten.

†) *Diog. VIII*, 27.

§. 23.

Plato leitet den Urſprung der Seelen, aus der göttlichen Weltſeele her; eben dieſes thaten die Pythagoräer. Sie ſagten: In alle dem wohne Leben, was an dieſer Wärme Theil nehme; die Seele ſey ein abgeriſſener Theil des Aethers *). Der Aether war, wie ich vorhin gezeigt, mit dem *ανωτατω*, oder der göttlichen Weltſeele, gleichviel bedeutend **). Hiermit ſtimmt auch das Zeugniß des Cicero überein: dieſem zufolge glaubten die Pythagoräer, daß eine göttliche Seele durch die ganze Welt verbreitet ſey, aus der die unſrigen entſtanden wären ***). Ja, es heißt ausdrücklich, die Menſchenſeelen hätten aus dem göttlichen Verſtande (dem *νȣς*) ihren Urſprung erhalten †). Hier finden wir nun die größte Uebereinſtimmung mit dem Plato, nehmlich daß, (gleichwie dieſer lehrete) der göttliche *νȣς* ſich der Seele von auſſen mitgetheilt ††), und daher die Seelen der Menſchen,

*) *Diog. VIII; 28.*

**) Herr Döderlin macht eine Erklärung vom Aether der Pythagoräer die ſich bey keinem ältern Schriftſteller findet †). Ihm zu folge iſt er das feinſte von dem, was ſich aus dem *Εν* entwickelt habe und etwas göttliches geworden ſey. Das gröbere hingegen ſtelle die unbeſtimmte Dyas vor.

†) DOEDERLINI *Animadv. de Thalet. et Pythag. theologica ratione cap. 1. §. 15. p. 192. 193.*

***) Pythagoras, qui cenſuit, Deum animum eſſe per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo noſtri animi carperentur etc. *Cic. de nat. Deor. I. 11.*

†) Audiebam Pythagoram, Pythagoraeosque nunquam dubitaſſe, quin ex vniuerſa mente diuina, delibatos animos haberemus. *Cic. de Senectut. cap. 21.*

††) Dieſe an die Seele erfolgte Mittheilung des *νȣς*, der doch von auſſen zu derſelben gekommen war, wird in fol-

da ſie aus der Weltſeele entſtanden, zugleich auch aus dem göttlichen νȣς, der derſelben beiwohne, hergekommen wären. Eine andere als dieſe Erklärung leiden die Stellen des Cicero nicht. Denn wenn die Menſchenſeelen zugleich aus der Weltſeele und dem göttlichen νȣς ihren Urſprung haben ſollten, ſo mußte der leztere mit der erſtern nothwendig in Verbindung ſtehen.

§. 24.

Plato nahm eine gute und böſe Seele, und bey den menſchlichen Seelen, eine Miſchung der guten und böſen an: die leztere ſey der erſtern entgegengeſezt. Die Theile der rohen urſprünglichen Seele bei denſelben, die er auch als die ſinnliche Seele vorſtellte, hielt er für ſterblich *). Eben dieſer Meinung waren die Pythagoräer: die Seele, ſagten ſie, ſey ein abgeriſſener Theil ſowohl des warmen als kalten Aethers **), indem ſie aus beiden, dem warmen und kalten Aether beſtehe. Dasjenige von derſelben, was aus dem warmen und unſterblichen Aether ſeinen Urſprung habe, kurz alles das, was zum **Verſtändigen** gehöre, ſey unſterblich, alles übrige aber ſterblich ***). Dasjenige, bei dem Ordnung und Harmonie ſtatt finde, habe den Grund des Lebens in ſich; dem warmen Aether, werde von dem kalten widerſtanden; dieſer ſey jenem entgegengeſezt †). Hiemit ſtimmt Cicero in ſeiner Auſſage

folgenden Worten ausgedrückt: Πυθαγορας, Πλατων θυραθεν εισκρινεσθαι τον νȣν. STOB. *Eclog. Phyſ. I, 40. p. 93.*

*) *Plat. Tim. p. 1055.*

**) Unter dem kalten Aether verſtanden ſie die urſprüngliche rohe entgegengeſezte Seele.

***) *Diog. VIII, 28. 30.*

†) *Diog. VIII, 29.*

Ausſage überein, der zufolge, Plato und Pythagoras hierüber einerlei Meinung gehabt, ſie hätten nehmlich zwei Seelen, eine gute und böſe, eine vernünftige und unvernünftige, und eine Miſchung von beiden, bei den menſchlichen Seelen angenommen *). Durch die hier angeſtellte Vergleichung der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Meinungen, hoffe ich meine Leſer überzeugt zu haben, daß jene mit dieſen, über die Lehre von der göttlichen Weltſeele, übereingeſtimmt.

Fünfter Abſchnitt.

Uebereinſtimmung der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Philoſophie über die Lehre von den Ideen. Die Pythagoräiſchen Zahlen, waren die Platoniſchen Ideen.

§. 25.

Die Lehre von der Weltſeele, ſtand mit der von den Ideen, im genauen Verhältniß. Auch in Abſicht der Uebereinſtimmung beider Philoſophien über dieſe leztere Lehre ſind die deutlichſten Zeugniſſe vorhanden, aus welchen ſich ergiebt, daß die Zahlen des Pythagoras die Ideen des Plato geweſen. Der leztere redet von den Zahlen des intelligiblen Weſen in der intelligiblen

*) Pythagoras primum, dein Plato, animam in duas partes dividunt; alteram rationis participem faciunt; alteram expertem. In participe rationis ponunt tranquillitatem, i. e. placidam, quietamque conſtantiam. In illa altera motus turbidos tum irae tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi. *Cic. Tuſc. quaeſt. IV, 5.*

giblen Welt, die er von den gewöhnlichen Zahlen unterſcheidet, und deren Weſen und Natur — eben ſo wie die Jdeen — nur durch den reinen Verſtand erkannt werde *). Er ſchreibt den intelligiblen Zahlen alle die Eigenſchaften zu, welche er den Jdeen beilegt: nehmlich daß durch Theilnehmung an ihnen, die ſinnlichen Dinge, die Zahlen in der ſinnlichen Welt entſtünden **), und daß in der Kenntniß der Zahlen die größte Wiſſenſchaft und Weisheit der Menſchen beſtehe ***). Auf gleiche Weiſe dachte dieſer Weltweiſe auch über die Jdeen, aus deren Betrachtung und Erkenntniß er die wahre Wiſſenſchaft und Weisheit herleitete.

§. 26.

Jm **Memnonium** und in den vorhergehenden beiden Büchern dieſes Werks zeigte ich, daß Plato unter dem ἑν, die Jdeen verſtanden, und aus der Theilnehmung an den leztern, das Daſeyn aller Dinge auſſer der intelligiblen Welt, und auch die ſogenannte Subſtanzialität der Körper — die er aber nur für Figuren hielt, in deren Raum eine gewiſſe Quantität Materie eingeſchloſſen ſey — hergeleitet habe. Dem Ariſtoteles zufolge, hatten die Pythagoräer einerlei Meinung mit dem Plato über das ἑν, welches ſie für das ον und für die Subſtanz der Dinge erklärten †). Da

*) *Plat. Rep. VII. p. 699. 702.*

**) *Plat. in Phaedone, p. 219. 220. 229. 230. Edit. Bip.*

***) *Plat. in Epinomid. p. 1005-1007.*

†) Ετι δε το παντων χαλεπωτατον, και πλειςτην απορiαν εχον, ποτερον το ἑν και το ον, καθαπερ οἱ Πυθαγορειοι και Πλατων ελεγεν, ουχ ἑτερον τι εστιν, αλλ᾽ ουσια των οντων, η ου †) — Παντων δε και θεωρησαι χαλεπωτατον, και προς το γνωναι

†) *Met. II, 1. p. 496.*

Da nun das ον und ἑν, die Ideen unter ſich begrif, und beide über das ον und ἑν gleicher Meinung waren, ſo müſſen die erſtern nothwendig unter dem ἑν eben das, was Plato darunter dachte, nehmlich die intelligiblen Weſen (die Ideen) verſtanden haben. Dieſes ἑν ſtellte die Monas vor *). Pythagoras begrif alſo unter der Zahl μονας eben das Princip, welches Plato unter ſeinem ἑν dachte.

§. 27.

Ohne Einheit kann kein Ding, als Ding, beſtehn; dadurch, daß Etwas beſtimmt wird, ein Eins zu ſeyn, erhält es erſt das Weſen eines Dinges mitgetheilt. Ein Eins ſeyn, heißt alſo ſo viel, als ein würkliches Ding geworden ſeyn. Die einigende Kraft

 alſo

γνωναι τ'αληθες αναγκαιοτατον, ποτερον ποτε το ον και το ἑν, ουσιαι των οντων εισι, και ἑκατερον αυτων ουχ ἑτερον τι ον, το μεν ἑν, το δε ον εστιν. Πλατων μεν γαρ και οἱ Πυθαγορειοι, ουχ ἑτερον τι το ον, ουδε το ἑν, αλλα τουτο αυτων την φυσιν ειναι, ὡς ουσης της ουσιας ταυτο ἑν ειναι, και ον τι †). — ποτερον ὡς ουσιας τινος ουσης αυτου του ἑνος, καθαπερ οἱ τε Πυθαγορειοι φασι ΠΡΟΤΕΡΟΝ, και Πλατων ὑστερον. *Ariſt. Met. IX, 2. p. 545.*

†) *Met. III, 4. p. 500.*

*) Ὁ μεν γαρ αριθμος, μοναδες. ἡ δε μονας, ὁπερ ἑν τι εστιν. *Ariſtot. Met. III, 4. p. 500.* — Wir ſehen aus dieſer Stelle, wie auch aus denen die ich gleich nachher aus dem Sextus Empirikus beibringen werde, daß Herr Döderlein †) irret, wenn er die Monas und das ἑν, als zwei ganz von einander verſchiedene Weſen anſieht, und das ἑν für das Univerſum, in ſeiner rohen Form hält, ehe die Welt gebildet worden; die μονας aber, für das Ganze, welches ſich aus dieſem ἑν entwickelt habe.

†) CHRIST. ALBERT. DOEDERLINI *Animadverſ. hiſtorico-criticae de Thaletis et Pythagorae theologica ratione. Cap. 2. §. 13. 14. p. 164-186. 1750. 8.*

alſo, die die Einheit in den Dingen hervorbringt, iſt eben diejenige, welche ihr Weſen verurſacht, durch das ſie beſtimmt werden, Dinge zu ſeyn. Plato eignete dieſe einigende Kraft, den Gegenſtänden der intelligiblen Welt zu, und nannte aus dieſer Urſach den ganzen Inbegrif derſelben, das **Eine** (ἑν). Denn eben von dieſen intelligiblen Naturen, leitete er das Weſen und die Eigenſchaften aller Dinge in dieſer Sinnenwelt her, indem er ſagte, daß ſie, durch Mittheilung oder Nachahmung der Ideen, zu den Dingen gemacht würden, die ſie würklich wären. Ihm zufolge, wurde alſo die Einheit und das Weſen der Dinge durch Theilnehmung an dem **Einen** verurſacht.

Auch hierüber dachten die Pythagoräer mit dem Plato übereinſtimmend. Denn ſie leiteten die bei den ſinnlichen Dingen ſtatt findende Einheit, aus der Mittheilung eben dieſes **Einen** her. Sextus bezeugt in der unten angeführten Stelle *) dies ausdrücklich, wie auch noch in andern mehr, wo er dieſen Grundſaz der Pythagoräer zu widerlegen ſucht **). Indem ſie alſo dieſes

*) Λεγοντες, ὁτι ει το ζωον κατα τον ἑαυτε λογον εστιν, ει τυχοι, ἑν, το φυτον, επει μη εστι ζωον, εκ εστα ἑν. εστι δε και φυτον ἑν. εκ αρα το ζωον, ἑν εστι. αλλα κατα τι ἑτερον επιθεωρεμενον εξωθεν αυτῳ, ὁ μετεχον ἑκαστον. SEXT. EMPIR. *Pyrrhon. Hyp. III, 156. p. 165. — Adv. Math. X, 261. 276. p. 676. 679.*

**) Ει γαρ εστι τι καθ᾽ ἑαυτην ἡ Μοναs, ἡs μετεχον, ἑκαστον των μετεχοντων αυτης, γινεται ἑν. — δια δε τυτο, εδε μεθεξει τι της μοναδος. ὡστε εκ εστι μια ἡ μοναs, ἡs μετεχειν λεγεται τα κατα μερος. ει δε ισαριθμοι τοις αριθμητοις, εφ᾽ ὡν λεγεται το ἑν, αἱ μοναδες εισιν, ὡν κατα μετοχην ἑκαστον των κατα μερος λεγεται ἑν, απειροι εσονται αἱ μετεχομεναι μοναδες. και ἁυται ητοι μετεχεσιν επαναβεβηκυιας μοναδος, η μοναδων ισαριθμων αυταις, και δια τυτο εισι μοναδες. η ε μετεχεσιν, αλλα χωρις τινος μετο-

dieſes behaupteten, nehmlich die Einheit der ſinnlichen Dinge, d. i. die ſinnlichen Dinge ſelbſt, (indem ein Ding, nur erſt durch Einheit ein Ding wird), durch Mittheilung des ἑν, oder der **Monas**, verurſacht werden ließen, und dieſe **Monas** — wie aus den unten angeführten Stellen erhellet — für ein **intelligibles** und von den ſinnlichen Dingen verſchiedenes und abgeſondertes Weſen erklärten, ſo ſagten ſie ganz und gar daſſelbe, was Plato behauptete. — Hiedurch nun erlangt das kurz vorher angeführte Zeugniß des Ariſtoteles noch mehr Beſtätigung, dem zufolge nehmlich die Pythagoräer und Plato, dem ἑν und ον — unter welchem der leztere die Ideen dachte — einerlei Eigenſchaften zugeſchrieben haben. Denn wenn die Pythagoräer, wie **Sextus** ſagt, eben ſo wie Plato, die Exiſtenz der Sinnenweſen aus der Mittheilung des **Einen** herleiten, ſo müſſen ſie ja denſelben nothwendig die nehmlichen Eigenſchaften, die dieſer ihm beylegte, zugeſchrieben, ja, überhaupt ganz und gar, in ihren Begriffen über das ἑν und ον, mit dem Plato übereingeſtimmt haben.

§. 28.

Doch Ariſtoteles beſtätigt durch noch mehrere Zeugniſſe dieſe Uebereinſtimmung der Begriffe über

 das

μετοχης, μοναδες εισιν. ει μεν γαρ χωρις μετοχης μοναδες ειναι δυνανται αυται, δυνησεται και των αισθητων ἑκαστον χωρις μοναδος μετοχης ἑν ειναι. και αυτοθεν περιτρεπεται ἡ καθ' ἑαυτην θεωρεισθαι λεγομενη μονας. — ει ουν ἱνα καταλαβωμεν, ὁτι εισι τινες καθ' ἑαυτας μοναδες, ὧν κατα μετοχην ἑκαστον των οντων εστιν ἑν, δει κατειληφεναι απειρακις απειρους ΝΟΗΤΑΣ μοναδας. αδυνατον δε καταλαβειν απειρακις απειρους μοναδας νοητας. αδυνατον αρα εστιν αποφηνασθαι, ὁτι εισι τινες νοηται μοναδες, και ἑκαστον των οντων εστιν ἑν, κατα μετοχην ιδιας μοναδος, γινομενον ἑν. SEXT. *vb. ſup. ſeg. 158. 159. 160. 161. 162. p. 166. 167.*

das ον und εν, zwiſchen dem Plato und den Pythagoräern, denn er ſagt grade zu, Plato habe mit den Pythagoräern über die Ideen einerley Meinung gehabt: „In ſehr vielen Stücken,“ heißt es, „nahm Plato die Grundſätze der Pythagoräer an, hatte aber auch einige eigne Meinungen, noch auſſer der Philoſophie der Italiäner. Er behauptete, die vielen beſondern (konkreten) Dinge von einerlei Nahmen *) erhielten, vermöge der Theilnehmung, eben die Nahmen, welche die Ideen hätten **). Bei dieſer ſeiner Behauptung in Abſicht der Theilnehmung, veränderte er nur den Nahmen. Denn die Pythagoräer ſagten, die Dinge wären eine Nachahmung der Zahlen; Plato aber, indem er den Nahmen veränderte, ſagte, ſie wären eine Mittheilung ***). Beide aber haben unterlaſſen zu unterſuchen, worin eigentlich die Theilnehmung oder Nach-

*) Die Dinge von einerlei Nahmen, ſind die Sinnenweſen, welche jederzeit den Nahmen des Geſchlechts führen, zu dem ſie gehören. So haben z. E. alle die vielen Pferde, die zu dem Geſchlecht der Pferde gehören, einerlei Nahmen.

**) Nehmlich Plato ſezte jedem Geſchlecht ein intelligibles Urweſen vor: ſo exiſtirte z. E. von dem Geſchlecht der Menſchen, ein intelligibles Urweſen, die Menſchheit an ſich. Von dieſem intelligiblen Urweſen, erhielten nun die einzelnen ſinnlichen Menſchen den gemeinſchaftlichen Nahmen, Menſchen.

*) Hierin hat der Stagirit abermahls ganz unrecht: denn wie im erſten Buch gezeigt worden, ſo nannte Plato die ſinnlichen Dinge auch Nachahmungen der Ideen †). Aus den vorhin angeführten Stellen des Sextus aber ſehen wir, daß die Pythagoräer die ſinnlichen Dinge ebenfals für Mittheilungen der Zahlen, des Einen, erkläret haben. — Alſo auch in dieſem Stück, ſtimmten Plato und die Pythagoräer völlig überein.

†) Z. E. in folgender Stelle: τα δε εισιοντα και εξιοντα, των οντων αει μιμηματα. *Plat. Tim. p. 1060.*

Nachahmung der Ideen beſtehe *)." — Hier ſchreibt Ariſtoteles den Zahlen und Ideen einerlei Eigenſchaften zu, indem durch Nachahmung oder Mittheilung derſelben, die ſinnlichen Dinge entſtünden. Einem Dinge aber, dem die Eigenſchaften eines andern Dinges beigelegt werden, kommt die Natur und das Weſen des Dinges ſelbſt zu. Wenn er alſo den Zahlen die Eigenſchaften der Ideen zueignet, ſo müſſen die erſtern mit den leztern einerlei vorſtellen. Daß das ſeine wirkliche Meinung geweſen, darüber erkläret er ſich in dieſer Stelle ſelbſt auf ſolche Art, daß gar kein Zweifel dagegen übrig bleibt.

Wenn Ariſtoteles ſagt, Plato habe, was die Theilnehmung an den Ideen betreffe, nur den Namen verändert, indem die Pythagoräer eben daſſelbe, was bei'm Plato Mittheilung geheiſſen, Nachahmung genannt, ſo ſezt dies nothwendig voraus, daß Plato, was das übrige bei dieſer Sache betreffe, mit den Pythagoräern übereingeſtimmt, und die Theilnehmung an den Zahlen mit der Theilnehmung an den Ideen für einerlei gehalten. Denn dadurch, daß Ariſtoteles ſagt, Plato habe nur den Nahmen verändert, zeigt er ja ganz deutlich an, daß die ganze Verſchiedenheit der Meinungen hiebei, blos in der Veränderung der Nahmen beſtehe. Denn wenn die Zahlen Etwas ganz anders, wie die Ideen, und die Nachahmung der Zahlen ganz was anders, als die Theil

*) Τα μεν πολλα τοις Πυθαγορειοις τουτοις ακολουθουσα, τα δε και ιδια παρα την των Ιταλικων εχουσα φιλοσοφιαν. — κατα μεθεξιν γαρ ειναι τα πολλα των συνωνυμων ὁμωνυμα τοις ειδεσι. την δε μεθεξιν τ᾽ ουνομα μονον μετεβαλλε. οἱ μεν γαρ Πυθαγορειοι, μιμησιν τα οντα φασιν ειναι των αριθμων. Πλατων δε μεθεξιν, τ᾽ ουνομα μεταβαλων. την μεντοι γε μεθεξιν η την μιμησιν, ητις αν ειη των ειδων, αφεισαν εν κοινῳ ζητειν. *Ariſtot. Metaph. I, 6. p. 489.*

Theilnehmung oder Nachahmung der Ideen, vorſtellten, ſo beſtand dieſe Verſchiedenheit, nicht blos in der Veränderung der Nahmen, ſondern in der Natur der Gegenſtände ſelbſt, die ſich einander gar nicht ähnlich waren. Plato drückte alsdann durch **Theilnehmung an den Ideen**, eine ganz andere Sache als die war aus, wenn die Pythagoräer von der Nachahmung der Zahlen redeten. Es wäre daher ungereimt geweſen, hiebei nur eine Verſchiedenheit der Nahmen gelten zu laſſen. Ariſtoteles hätte vielmehr ſagen müſſen: Plato dachte unter den Ideen ganz was anders, als unter den Zahlen. Eine ſolche Verſchiedenheit war denn doch wohl größer und merkwürdiger, als die bloße Nahmen-Verſchiedenheit. Da nun Ariſtoteles dieſer leztern, als der weit geringern, gedenkt, würde er da nicht die weit größere — die in Abſicht der Gegenſtände ſelbſt, zwiſchen dem Plato und den Pythagoräern ſtatt gefunden — ebenfals erwähnt haben? Der Natur der Sache war dies gemäß. — Auch durch das Lezte, was der Stagirit noch hinzuſezt, wenn er ſagt: **beide haben unterlaſſen zu unterſuchen, worin eigentlich die Theilnehmung oder Nachahmung der Ideen, beſtehe**, äuſſert er deutlich, daß er die Zahlen und Ideen für einerlei halte. Denn er erwähnt hier der Zahlen gar nicht, ſondern nennt blos die Ideen. Wenn er beide als etwas ganz verſchiedenes betrachtet, ſo hätte er ſagen müſſen: **beide haben unterlaſſen zu unterſuchen, worin eigentlich die Theilnehmung an den Ideen, oder die Nachahmung der Zahlen, beſtehe**, weil er ſonſt dadurch, daß er Ideen, ſtatt Zahlen, geſezt, etwas ganz falſches — das der Natur des Gegenſtandes, von dem hier die Rede iſt, widerſprochen — vorgebracht haben würde. Denn nahmen die Pythagoräer keine Nachahmung ſolcher Weſen an, die Plato Ideen nannte, wie konnte er

er da ſagen: daß ſie unterlaſſen zu unterſuchen, **worin die Nachahmung der Ideen beſtanden.**

§. 29.

Doch wir finden im Ariſtoteles noch weitere Auskunft über die Uebereinſtimmung der Platoniſchen und Pythagoräiſchen Philoſophie, und der Ideen mit den Zahlen. Denn aus dem Verhältniß in welchem die Zahlen zu den Ideen in mehrern Stellen erſcheinen, und daraus, daß er ſagt: **die Ideen könnten die Zahlen nicht ſeyn**, oder: **daß dieſe und jene die Zahlen nicht für die Ideen gehalten**, erhellet, daß zu den Zeiten dieſes Schriftſtellers es ſehr gewöhnlich geweſen, die Ideen in den Zahlen zu ſuchen, er und andere aber wieder hierüber verſchieden gedacht, und behauptet, die Ideen, könnten nicht die Zahlen ſeyn. Folgende Stellen werden einen Beweis hievon abgeben: *όι δε αριθμοι πασης της φυσεως πρωτοι, τα των αριθμων στοιχεια, των στοιχεια παντων ειναι ὑπελαβον* *) — *Επει δ'αιτια τα ειδη τοις αλλοις, τα εκεινων στοιχεια παντων ωηθη των οντων ειναι στοιχεια* **). Hier ſtehn Zahlen und Ideen in gleichem Verhältniß gegen einander; beiden werden einerlei Würkungen zugeſchrieben. Ariſtoteles und die übrigen Alten, rechneten die Elemente zu den Körpern: Sind alſo die Zahlen und Ideen Elemente, ſo ſtellen ſie was Körperliches vor. Ariſtoteles beſchreibt beide hier als was Sinnliches; und hierin hat er in gewiſſer Abſicht nicht unrecht: denn Plato nahm auch ſinnliche Formen und Ideen an, wie ich im erſten Buch gezeigt ***); dieſe ſinnlichen Ideen waren die in die Materie gedrückten

*) *Ariſtot. Met. I, 5. p. 487.*
**) *Met. I, 6. p. 489.*
***) Buch I. Theil 7. Abſchn. 2. Hauptſt. 1. 2.

drückten Figuren, die eine gewiſſe Quantität derſelben mit feſten Banden umgaben, und dadurch die Elemente und zuſammengeſetzten Körper bildeten. Auch Pythagoras nahm, auſſer den intelligiblen Zahlen, ſinnliche Zahlen an, die mit den ſinnlichen Formen des Plato gleichviel bedeutend waren.

Hiebey bewies nun Ariſtoteles ſein gröſtes Kunſtſtück: denn er ließ, um die Lehre von den Zahlen und Ideen zu verwirren, ſich nie in eine beſtimmte Erklärung darüber ein, daß dieſe Philoſophen, ſowohl intelligible Zahlen und Ideen, als auch ſinnliche und nicht abgeſonderte Zahlen und Ideen angenommen. Er ſuchte dadurch die Reſultate dieſer Philoſophen lächerlich zu machen. Dieſe Reſultate aber waren an ſich ganz richtig und konſequent, in der Folge und Verbindung, wie ſie von dieſen Philoſophen vorgetragen wurden; allein Ariſtoteles ſtellte ſie ganz anders, auſſer dieſer Folge und Verbindung, vor. Z. E. wenn Plato behauptet, die Ideen ſind die Elemente und Subſtanzen der Dinge, ſo erhebt er darüber ein großes Maulgeſperre, und ſagt, daß er ungereimt rede, und ſich ſelbſt widerſpreche, indem eben dieſelben Ideen, nicht beides zugleich, nehmlich die Elemente und Subſtanzen der Dinge, d. i. etwas nicht abgeſondertes, und doch wieder auch etwas abgeſondertes von den Dingen, nehmlich intelligible Weſen vorſtellen könnten. Als das erſtere wären ſie von den Dingen nicht getrennt, in Abſicht des leztern aber, wären ſie wieder von den Dingen abgeſondert *). Ariſtoteles würde hier recht räſonniren, wenn Plato die nehmlichen intelli-

*) Ὡςτε πως αν αἱ ιδεαι ουσιαι των πραγματων ουσαι, χωρις ειεν? *Met. I, 7. p. 492.* — Siehe auch noch: *Met. XIII, 9. p. 574*, und noch andere Stellen mehr.

telligiblen und abgeſonderten Ideen, zugleich auch für diejenigen (ſinnlichen) Ideen ausgegeben, welche er der Ausſage des erſtern zufolge, zu den Elementen und Subſtanzen der Dinge gemacht. Dies nun aber hat Plato nicht gethan, wie ich im erſten Buch gezeigt *). Dergleichen Thatſachen, ſind doch nun wohl offenbare Beweiſe von den vorſäzlichen Verfälſchungen dieſes Schriftſtellers. So wie er nun dieſe zwiefache Eintheilung der Ideen und Zahlen, in intelligible und ſinnliche, nie deutlich angiebt, ſo läßt er ſich aus Liſt auch nie deutlich über ſeine eigne Eintheilung der Ideen, in intelligible und ſinnliche, heraus: niemals erklärt er ſich beſtimmt darüber, ob er, wenn er von den Formen redet, intelligible oder ſinnliche darunter meinet. Seine Abſicht hiebei war, ſeine Diebereien, die er an ältern Weltweiſen — von welchen er ſeine Philoſophie erborgt, der er den Schein der Selbſt-Erfindung zu geben ſuchte — begangen, auf dieſe Weiſe zu verbergen. Und es iſt ihm auch gelungen, in dieſer glücklichen Dunkelheit, mehr als zweitauſend Jahre ſo viele Menſchen zu täuſchen.

§. 30

Doch ich komme auf das Vorhergehende zurück, wo ich aus Ariſtoteliſchen Stellen die Uebereinſtimmung der Zahlen und Ideen zu zeigen ſuchte. Es heißt: *και τας ιδεας ȣκ ενδεχεται ειναι τȣς αριθμȣς. ποιος γαρ αριθμος αυτοανθρωπος, η ζωον, η αλλο ότιȣν των ειδων? ιδεα μεν γαρ μια έκαστȣ, όιον αυτȣ ανθρωπȣ μια, και αυτȣ ζωȣ αλλη μια. όι (αριθμοι)*

*) Theil 7. Abſchn. 2. Hauptſt. 1. 2. — Ich rede hier von den Mittheilungen der intelligiblen Ideen, die Plato ſinnliche Formen und Ideen nannte.

δ' ὁμοιοι και αδιαφοροι, απειροι. ὡςτ' ȣθεν μαλλον ἡδε ἡ τ, ιας αυτο ανθρωπος, η ὁποιαυν. ει δε μη εισιν αριθμοι ἁι ιδεαι, ȣδ' ὁλως ὁιον τε αυτας ειναι. εκ τινων γαρ εσονται αρχων ἁι ιδεαι? ὁ γαρ αριθμος εστιν εκ τȣ ἑνος και της δυαδος της αοριστȣ. κ. τ. λ. *) — Των δ'αλλως λεγοιτων, — ὁσοι μη ποιȣσι τας ιδεας αριθμȣς **), μηδε ειναι φασι ιδεας ***). — ὡςτε ει και ἡ πρωτη δυας ιδεα, και ἁυται ιδεαι τινες εσονται. ὁ δε αυτος λογος και επι των μοναδων. ἁι γαρ εν τη δυαδι τη πρωτη μοναδες, γεννωσι τας τετταρας τας εν τη τετραδι. ὡςτε πασαι ἁι μοναδες ιδεαι γινονται, και συγκεισεται ιδεα εξ ιδεων. ὡςτε δηλον ὁτι κακεινα ὧν ιδεαι ἁυται τυγχανȣσι ȣσαι, συγκειμενα εσται, ὁιον, ει τα ζωα φαιη τις συγκεισθαι εκ ζωων, ει τȣτων ιδεαι εισιν, εκ ζωων ιδεαι εσονται, ὁλως δε το ποιειν τες μοναδας διαφορȣς ὁπωςȣν ατοπον και πλασματωδες. — ει πρωτος τις εστιν αριθμος, και δευτερος, ȣδε εσονται ἁι ιδεαι αριθμοι. τȣτο μεν γαρ αυτο ορθως λεγȣσιν οἱ διαφορȣς τας μοναδας αξιȣντες ειναι, ειπερ ιδεαι εσονται, ὡςπερ ειρηται προτερον. ἑν γαρ το ειδος. ἁι δε μοναδες ει αδιαφοροι, και ἁι δυαδες και ἁι τριαδες, αδιαφοροι εσονται. ȣτε γαρ ἡ γενεσις εσται εκ της αοριστȣ δυαδος, ȣτ' ιδεαν ενδεχεται ειναι. ενυπαρξει γαρ ἑτερα ιδεα εν ἑτερα και παν-

*) *Met. XII, 7. p. 569.*

**) Aus dieſen Worten erhellet deutlich genug, daß viele die Zahlen für die Ideen gehalten. Denn wenn er ſagt, daß diejenigen, welche einer andern Meinung zuge= than geweſen, die Zahlen nicht zu den Ideen gemacht, ſo ſezt dies doch nothwendig voraus, daß andere wieder, die die gegenſeitigen Meinungen dieſer leztern gehabt, die Zahlen für die Ideen gehalten. Auch ſagt er dabey noch, daß die, welche die Zahlen nicht zu den Ideen gemacht, überhaupt gar keine Exiſtenz der Ideen ſtatt finden laſſen.

***) *Met. XII, 6. p. 569.*

παντα τα ειδη ἑνος μερη *). — ὁτι μεν ȣν ειπερ εισιν αριθμοι ἁι ιδεαι, ȣτε συμβλητας τας μοναδας ἁπασας ειδεχεται ειναι φανερον, ȣτε ασυμβλητ ις αλληλαις ȣδετερον τω τροπων. αλλα μεν, ȣδ᾽ ὡς ἑτεροι τινες λεγȣσι περι των αριθμων, λεγεται καλως. εισι δ᾽ ȣτοι, ὁσοι ιδεας μεν ȣκ οιονται ειναι, ȣτε ἁπλως, ȣτε ὡς αριθμȣς τινας ȣσας **). — ετι ειπερ εισιν αριθμοι τα ειδη, πως αιτιοι εσονται? ποτερον ὁτι ἑτεροι αριθμοι εισι τα οντα? οἱον, ὁδι μεν ανθρωπος αριθμος, ὁδι δε Σωκρατης, ὁδι δε Καλλιας, τι ȣν εκεινοι τȣτοις αιτιοι εισι? — και ἡ ιδεα αριθμος, και αυτοανθρωπος, ειτε αριθμος τις ων ειτε μη, ὁμως εσται λογος εν αριθμοις τινων, και ȣκ αριθμος. και ȣκ εσται τις δια ταυτα ὁ αριθμος. ετι εκ πολλων αριθμων εἱς αριθμος γινεται, εξ ειδων δε ἑν ειδος πως? ***) κ. τ. λ. — ετι ει παντα ιδεα τινος, οἱ δε αριθμοι ιδεαι, και ὁ απειρος εσται ιδεα τινος η των αισθητων, η αλλȣ τινος. ει δε πεπερασμενος, μεχρι ποσȣ? τȣτα γαρ δει λεγεσθαι, ȣ μονον ὁτι, αλλα και διοτι αλλα μεν ει μεχρι της δεκαδος ὁ αριθμος, ὡσπερ τινες φασιν, πρωτον ταχυ επιλειψει τα ειδη. οἱον ει εστι ἡ τριας αυτοανθρωπος, τις εσται αριθμος αυτοϊππος? αυτο γαρ ἑκαστος αριθμος, μεχρι δεκαδος. αναγκη δη των εν τȣτοις αριθμων τινας ειναι. ȣσιαι γαρ και ιδεαι ȣτοι. αλλ᾽ ὁμως επιλειψει. τα τȣ ζωȣ γαρ ηδη ὑπαρξει. ἁμα δε δηλον, ὁτι ει ȣτως ἡ τριας αυτοανθρωπος, και αἱ αλλαι τριαδες. ὁμοιαι γαρ εν τοις αυτοις αριθμοις. ὡστε απειροι εσονται ανθρω-

*) *Met. XII, 7. p 571.*

**) *Met. XII, 8. p. 571.* — Dieſe Stelle lehret abermahls ganz anſchauend, daß viele zu Ariſtoteles Zeiten die Zahlen für die Ideen gehalten, daß aber wieder auch andre gar kein Daſeyn der Ideen ſtatt finden laſſen, weder Ideen an ſich, noch Ideen, als Zahlen.

***) *Met. I, 7. p. 492.*

θρωποι. ει μεν ιδεα ἑκαστη τριας, αυτοεκαστος αν ανθρωπος. ει δε μη, αλλ' ανθρωποι γε. και ει μερος ὁ ελαττων τȣ μειζονος, ὁ εκ των συμβλητων μοναδων, των εν τῳ αυτῳ αριθμῳ. ει δ' ἡ τετρας ἁυτη ιδεα τινος εστιν, οἱον ἱππȣ η λευκȣ, ὁ ανθρωπος εσται μερος ἱππȣ, ει δυας ὁ ανθρωπος. ατοπον δε και το της μεν δεκαδος ειναι ιδεαν, ἐν δεκαδος δε μη, μηδε των σχ(ο)μενων αριθμων. ȣκ αρα αιτια τα ειδη εστιν. ετι ατοπον ει ὁ αριθμος ὁ μεχρι της δεκαδος, μαλλον τι ον και ειδος αυτης της δεκαδος *).

Ich glaube, jeden werden dieſe abgeſchriebenen Stellen, beſonders die lezte, überzeugen, daß unter den Zahlen Ideen gedacht worden, und Plato eben dies gethan habe. Aus den Verſuchen, die hier Ariſtoteles anwendet, um zu beweiſen, daß die Exiſtenz der Zahlen und Ideen gar nicht ſtatt finden, und die Ideen keine Zahlen ſeyn könnten, und daß er dieſe Meinung — die er andern beilegt — ſo ſehr beſtreitet, folgt doch nun wohl nothwendig, daß ſie auch ausdrücklich von andern behauptet worden, und nur Ariſtoteles hierin anders gedacht habe. Daraus nun aber, daß er dieſe Meinung beſtreitet, kann nicht gefolgert werden, daß ſie an und für ſich ſelbſt gar nicht ſtatt gefunden. Denn eben ſo wie er behauptet, die Ideen könnten keine Zahlen ſeyn, beſtreitet er auch die Lehre von den Zahlen und den Ideen überhaupt, und verneinet das Daſeyn derſelben. Folgt nun aber wohl hieraus: daß Pythagoras und Plato, die Zahlen- und Ideen-Lehre darum nicht würklich vorgetragen haben, weil Ariſtoteles ihr widerſpricht? Ich denke, es müſſe vielmehr gerade das Gegentheil daraus erhellen.

§. 31.

*) *Met. XII, 8. p. 572.*

§. 31.

Doch Ariſtoteles erklärt ſich noch deutlicher in dieſer Sache; denn er ſagt grade zu, mit ganz dürren Worten: die Jdeen wären für die Zahlen gehalten worden, und zwar vom Plato ſelbſt. Die hier folgenden Stellen, legen hierüber ein unwiderſprechliches Zeugniß ab:

Ποτερον ουν ουτο ὁ αυτος εστιν αριθμος ὁ εν τῳ ουρανῳ, ὁν δει λαβειν, ὁτι τουτων ἑκαστον εστιν, η παρα τουτον αλλος? ὁ μεν γαρ Πλατων, ἑτερον ειναι φησι. καιτοι κακεινος αριθμους οιεται και ταυτα ειναι και τας τουτων αιτιας, αλλα τους μεν νοητους αιτιους, τουτους δε αισθητους *). — ἡ μεν γαρ περι τας ιδεας ὑποληψις, ουδεμιαν εχει σκεψιν ιδιαν. ΑΡΙΘΜΟΥΣ ΓΑΡ ΛΕΓΟΥΣΙ ΤΑΣ ΙΔΕΑΣ, ὉΙ ΛΕΓΟΝΤΕΣ ΤΑΣ ΙΔΕΑΣ. περι δε των αριθμων, ὁτε μεν ὡς περι απειρων λεγουσι, ὁτε δε ὡς μεχρι της δεκαδος ὡρισμενων. δι᾽ ἡν δ᾽ αιτιαν, τοσουτον το πληθος των αριθμων, ουδεν λεγεται μετα σπουδης αποδεικτικης **). — ὁσα τε τοις ὡς ειδη τον αριθμον λεγουσι συμβαινει, κ. τ. λ. ***), — ενιοι δε ΤΑ ΜΕΝ ΕΙΔΗ ΚΑΙ ΤΟΥΣ ΑΡΙΘΜΟΥΣ ΤΗΝ ΑΥΤΗΝ ΕΧΕΙΝ ΦΑΣΙ ΦΥΣΙΝ. τα δε αλλα εχομενα, γραμμας και επιπεδα, μεχρι προς την του ουρανου

*) *Met. I, 7. p. 491.*

**) *Met. XI, 8. p. 562.* — Dieſe Stelle iſt doch deutlich genug. Jch habe im erſten Buch gezeigt, daß aus eben dieſer Stelle erhelle, Ariſtoteles habe unter den Jdeen intelligible Subſtanzen verſtanden †). Wären nun die Jdeen intelligible Subſtanzen, ſo mußten es die Zahlen auch ſeyn, weil, wie hier geſagt wird, eben dieſe Jdeen, die die intelligiblen Subſtanzen vorſtellten, für einerlei mit den Zahlen gehalten wurden.

†) Erſtes Buch. §. 115.

***) *Met. XII, 8. p. 571.*

ȣσιαν και τα αισθητα *). — ετι προς εκεινην δει την σκεψιν απαντᾷν τον πλειω λογον, ὁταν επισκοπωμεν, ει αἱ ȣσιαι και αἱ αρχαι των οντων, αριθμοι και ιδεαι εισι. μετα γαρ τας ιδεας ἁυτη λειπεται τριτη σκεψις. αναγκη δ' ειπερ εστι τα μαθηματικα, η εν τοις αισθητοις ειναι αυτα, καθαπερ λεγȣσι τινες, η κεχωρισμενα των αισθητων. λεγȣσι δε και ȣτω τινες **). — οἱ μεν ȣν τιθεμενοι τας ιδεας ειναι, και αριθμȣς αυτας ειναι τιθεμενοι ***). — των δε τας ακινητȣς ȣσιας λεγοντων, οἱ μεν φασιν αυτο το ἑν, το αγαθον αυτο ειναι. ȣσιαν μεντοι το ἑν αυτȣ ᾡοντο ειναι μαλιστα. — ἁπασαι γαρ αἱ μοναδες γιγνονται ὁπερ αγαθον τι, και πολλη τις αποριa αγαθων. ετι ει ΤΑ ΕΙΔΗ ΑΡΙΘΜΟΙ, τα ειδη παντα ὁπερ αγαθον τι — ταυτα δη παντα συμβαινει, ὁτι ΤΟΥΣ ΑΡΙΘΜΟΥΣ ΤΑΣ ΠΡΩΤΑΣ ΟΥΣΙΑΣ, ΚΑΙ ΧΩΡΙΣΤΑΣ, ΚΑΙ ΕΙΔΗ †). Zum Beſchluß ſetze ich noch folgende deutliche, in die Augen ſpringende Erklärungen des Stagiriten her: „Es ſagen welche, daß es auſſer den ſinnlichen Dingen noch andre Subſtanzen gebe. Da nun einige behaupten, daß dieſes die Ideen und die Zahlen wären, und die Elemente von dieſen (den Ideen und Zahlen), die Elemente und Principien der Dinge vorſtellten, ſo muß man bei dieſen unterſuchen, was ſie eigentlich behaupten, und wie das, was ſie behaupten, zu verſtehn ſey. Sie machen aus dem Allgemeinen zugleich Subſtanzen und Ideen, und ſtellen dieſelben wiederum auch als was **Abgeſondertes**, und zugleich auch als was **Sinnliches**,

*) *Met. VI, 2. p. 524.* — Hier redet er offenbar von dem metaphyſiſchen Syſtem des Plato, welchem zufolge, die ſinnlichen Dinge, aus bloßen Figuren und Charakteren beſtanden.

**) *Met. XII, 1. p. 565.*

***) *Met. XIII, 3 p. 577.*

†) *Met. XIII, 4. p. 579.*

liches, Beſondres, nicht Abgeſondertes, vor u. ſ. w. *)." — Vom Plato ſagt er, daß er Folgendes behaupte: „Vermöge der Theilnehmung an dem Einem, wären die Ideen Zahlen; das Eine ſey Subſtanz, und nichts anders könne für ein ον gehalten werden, als worin er mit den Pythagoräern übereinſtimmte. Auch ſagte er, die Zahlen wären die Urſachen, daß die andern Dinge Subſtanzen würden. Eben dieſes behaupteten auch jene (die Pythagoräer) **)." Endlich heißt es noch: „Ein andrer (nehmlich Plato) behaupte, die erſte Zahl (die Monas), ſey das **Eine** der Ideen ***)." Dem **Philoponus** zufolge, hat Ariſtoteles alles dieſes auch in einer ſeiner verlohrnen Schriften **über das Gute** geſagt, daß nehmlich die Zahlen nichts anders als die Ideen wären †). — Plato begrif unter dem **Einem** die intelligible Welt, und hierunter zugleich die höchſte Gottheit; dieſe nun hieß das Gute. Eben dieſes behaupteten auch die Pythagoräer ††).

*) Οἱ φασκοντες ειναι παρα τας αισθητας, ἑτερας ουσιας. επει ουν λεγουσι τινες τοιαυτας ειναι τας ιδεας, και τους αριθμους, και τα τουτων στοιχεια των οντων ειναι στοιχεια και αρχας, σκεπτεον περι τουτων, τι λεγουσι, και πως λεγουσι — ἁμα καθολου τε ως ουσιας ποιουσι τας ιδεας, και παλιν ὡς χωριστας και των καθ᾽ ἑκαστον. *Met. XII, 9 p. 574*

**) Τα κατα μεθεξιν του ἑνος, τα ειδη ειναι τους αριθμους. το μεντοι γε ἑν ὡς ουσιαν ειναι, και μη ἑτερον τι το ον λεγεσθαι ειναι, παραπλησιως τοις Πυθαγορειοις ελεγε, και το τους αριθμους αιτιους ειναι τοις αλλοις της ουσιας, ὡσαυτως εκεινοις. *Met. I, 6. p. 489.*

***) Αλλος δε τις τον πρωτον αριθμον τον των ειδων ἑνα ειναι. *Met XII, 6. p. 569*

†) PHILOPON. *de Anim. fol. 17. Venet. 1535 Fol.*

††) Οἱ Πυθαγορειοι — τιθεντες εν τῃ των αγαθων συστοιχιᾳ το ἑν. *Ariſt. de Mor. I, 4. p. 3.*

§. 32.

Mit dieſen Nachrichten aus dem Ariſtoteles ſtimmen auch noch die Zeugniſſe älterer Pythagoräer z. E. die des **Archytas** und **Moderatus** überein, in welchen ausdrücklich von intelligiblen Weſen, oder Ideen geredet wird. In einem Fragment des erſtern heißt es: „das Sinnliche wird verändert und bewegt, und iſt daher bald mehr bald weniger, bald beſſer bald ſchlimmer. Das Intelligible iſt unbeweglich, und läßt ſich weder als ein Mehr noch Weniger, weder größer noch kleiner denken. So wie der Verſtand das Erſte, das παραδειγμα anſchaut, ſο werden die Sinne das Andre, das Bild gewahr. — Die Dinge ſind theils ſinnlich, theils der Meinung unterworfen, theils Gegenſtände der Wiſſenſchaft, theils intelligible Weſen. Unter die ſinnlichen gehören die Körper, welche gleichſam zurückprallende Bilder vorſtellen (ὡς εστι τις αντιτυπια) *). Die der Meinung unterworfenen Dinge nahmen als Bilder an den Ideen Theil, ſo wie z. E. der ſinnliche Menſch, an dem Menſchen an ſich (dem intelligiblen), und der ſinnliche Triangel an dem Triangel an ſich, Theil nimmt. Die επιστατα ſind die den Ideen nothwendig zukommende Beſchaffenheiten. Die intelligiblen Weſen ſind die Ideen und die Principien der επιστατων **).“ — In

*) Dieſer Ausdruck ganz im Platoniſchen Sinn, bedeutet ſo viel als die Körper ſind von würklichen Dingen zurückgeworfene Bilder, z. E. wie die im Spiegel ſich darſtellenden Bilder, die von wirklichen Gegenſtänden zurückgeworfen werden.

**) Το δ᾽αισθατον και κινειται και μεταβαλλει. διο και μαλλον και ἡττον, και βελτιον, και χειρον γινεται ὁρην. το δε νοατον ακινητον εξ8σιας. δια 8τε μαλλον, 8τε ἡττον, 8τε βελτιον, 8τε χειρον εστι νοειν το νοατον. καθαπερ νοος το πρατον βλεπει,

In der andern Nachricht des Moderatus, bei'm Simplicius kommt folgende Erklärung in Abſicht der Ideen der Pythagoräer vor: „Moderatus zeigt, daß, den Pythagoräern zufolge, das erſte **Eine** über das το ειναι und alle Subſtanz erhaben ſey. Das zweite ἑν aber, unter welchem die wahren würklichen Dinge, die intelligiblen Weſen, begriffen würden, wären die Ideen *)"

§. 33.

Ich hoffe durch dieſe klaren, unwiderſprechlichen Zeugniſſe, und durch den im Ganzen von mir geführten Beweis, es zur hiſtoriſchen Gewißheit gebracht zu haben, daß Pythagoräiſche und Platoniſche Philoſophie, und die Zahlen der erſtern mit den Ideen der leztern übereingeſtimmt haben, und daß dieſes zu Ariſtoteles Zeiten faſt allgemein behauptet worden, mithin keine Erfindung der neuern Zeiten geweſen ſey. Wenn alſo neuere Schriftſteller, z. E. **Moderatus** u. a. m. eben dieſer Meinung waren, ſo ſezte dies keine Unwiſſenheit in der ältern Geſchichte und keine Unbeleſenheit der ältern Schriftſteller voraus, wie Herr **Meiners** behauptet. Er ſagt hierüber: „Moderatus war der Meinung, daß Plato, Ariſtoteles, Xenokrates und Ari-

τει, και το παραδειγμα, ἁ δ' αισθασις ταν εικονα και το δευτερον. — των γαρ οντων εστι τα μεν αισθητα, τα δε δοξαστα, τα δ' επιστατα, τα δε νοατα. και τα μεν σωματα ὡ ἐστι τις αντιτυπια, αισθητα. δοξαστα δε τα μετεχοντα των ιδεων ὡς αἱ εικονες, οἱον ὁ τις ανθρωπος τω ανθρωπω, και το τριγωνον τω τριγωνω. επιστατα δε τα ταις ειδεσι συμβεβηκοτα εξ αναγκης. νοητα δε και αυτα τα ειδεα, και αἱ αρχαι των επιστατων. ARCHYTAS *ap.* STOB. *Eclog. Phyſ. I, 40. p. 92.*

*) Ὁυτος (Μοδερατος) κατα τους Πυθαγορειους το μεν πρωτον ἓν ὑπερ το ειναι και πασαν ουσιαν αποφαινεται το δε δευτερον ἓν, ὅπερ εστι το οντως ὂν και νοητον, τα ειδη φησιν ειναι. SIMPLIC. *in Ariſt. Phyſ. Auſc. lib. I. fol. 50. p. 2.*

Ariſtoxenus ſich die wichtigſten Erfindungen der Pythagoräer, als die ihrigen zugeeignet, und dieſen Männern nur ſolche Gedanken und Lehren übrig gelaſſen hätten, auf welche nicht leicht jemand ſtolz ſeyn könnte. In dieſer Meinung, die eine große Unwiſſenheit in der ältern Geſchichte, und eine nicht geringere Unbeleſenheit, beſonders in den Schriften des Ariſtoteles, vorausſezte, gab er der Pythagoräiſchen Philoſophie eine durchaus Platoniſche Geſtalt, und ſuchte ihr durch mühſame Erklärungen das wieder zu gewinnen, was er glaubte, daß Plato und ſeine Schüler derſelben entwandt hätten. — So ſehr dieſe Behandlung der Pythagoräiſchen Zahlen auch wider alle Geſchichte ſtritt; ſo fand ſie doch im erſten und in den folgenden Jahrhunderten allgemeinen Beifall. — Iſt es noch möglich zu zweifeln, daß nicht nur Pythagoras und ſeine älteſten Freunde, ſondern auch viele ſeiner ſpätern Nachfolger vor Chriſti Geburt, die Monas oder Zahl, für die Mutter der Welt, der Götter und Menſchen gehalten haben? Und daß man die Pythagoräer nach Chriſti Geburt, für eben ſo falſche Ausleger erklären müſſe, als ſie leichtgläubige und unzuverläſſige Geſchichtſchreiber waren, wenn ſie der Alt-Pythagoräiſchen Zahlenlehre, erſt die ganze Platoniſche Philoſophie unterlegten, und dann den ganzen ungeheuren Aberglauben ihrer Zeit, und faſt eben ſo wahnſinnige Erdichtungen hineintrugen? *) — Unpartheiſche Kenner mögen entſcheiden, ob ich in dem hier geführten Beweiſe von der Uebereinſtimmung der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Philoſophie, unkritiſch verfahren und mich einſeitig in meinen Kenntniſſen und Ausſprüchen gezeigt, ein Vorwurf, den mir ganz kürzlich ein Göttingiſcher Recenſent darüber gemacht, daß ich im Memnonium die

*) Meiners Geſchichte der Wiſſenſchaften. Erſter Band. S. 249. 250. 533.

die wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe der Aegypter, und ihre Mittheilung an die Griechen, gegen Herrn **Meiners** dargethan *). Ich unterwerfe es dem Urtheil unbefangener Leſer, ob es männlich und anſtändig gehandelt iſt, auf ſolche Weiſe, durch verächtliche Seitenblicke und unbewieſene Beſchuldigungen, Schriftſteller, die verſchiedener Meinung von uns ſind, zu herabwürdigen ſuchen.

*) In der göttingiſchen philoſophiſchen Bibliothek, bricht der Recenſent von Herrn Herders dritten Bande ſeiner Ideen zur Philoſophie der Geſchichte, in folgende Erklärung aus: „Herr Herder iſt frei von den alten Vorurtheilen, welche in unſern Zeiten einige unkritiſche, und in ihren Kenntniſſen nicht weniger, als in ihren Ausſprüchen einſeitige Gelehrte zu erneuern geſucht haben.“ Philoſophiſche Bibliothek, von **Feder** und **Meiners**. Erſter Band. S. 102. — Da ich ganz neuerlich im Memnonium, hierüber ausführlich gehandelt habe, ſo kann dieſer Vorwurf keinen andern als mich gelten; und weil Herr Feder in der Vorrede zu dem erſten Band dieſer Bibliothek ausdrücklich erklärt, daß weiter keiner als er ſelbſt und Herr Meiners Verfaſſer von den in der gedachten Bibliothek enthaltenen Aufſätzen ſind, ſo muß dieſer Vorwurf entweder von Herrn Feder oder Herrn Meiners herrühren.

Vierter Theil.

Von der Zahlenlehre der Pythagoräer.

Erſter Abſchnitt.

Ariſtoteles Darſtellung dieſer Lehre.

§. 34.

Nunmehr komme ich auf die Zahlenlehre des Pythagoras ſelbſt. Meine Abſicht hiebei iſt, zu zeigen, daß dieſe Philoſophie nicht phyſiſch, ſondern, eben ſo wie die Platoniſche und Eleatiſche, würklich metaphyſiſch geweſen *); und daß die Zahlen derſelben, die ſie zu verurſachenden Principien machten, aus welchen ſie alle Dinge beſtehen ließen, keine würkliche Zahlen, ſondern blos ſymboliſche darſtellende Zeichen geweſen. Die Principien der Dinge und die durch ſie verurſachten Gegenſtände dieſer Sinnenwelt, für würkliche Zahlen zu halten, wie der Stagirit von den Pythagoräern behauptet **), ſezt eine ſo gänzliche Verrückung des Verſtandes voraus, daß daher dergleichen von dieſen Philoſophen — die doch von keinem der alten Schriftſteller als ſolche wahnſinnige und verrückte Menſchen beſchrieben werden — nicht vorausgeſezt werden kann. Wenn

*) Ariſtoteles ſelbſt rechnet die Pythagoräer nicht unter die Phyſiker, und ſagt von ihnen, daß ſie ihre Principien nicht von ſinnlichen Dingen hergenommen hätten. *Ariſtot. Met. I, 5. 6. p. 488. 491.*

**) Unter den in Abſicht dieſer Behauptung ſich auszeichnenden Stellen, führe ich noch folgende an: κατα μεντοι το ποιειν εξ αριθμων τα φυσικα σωματα, εκ μη εχοντων βαρος μηδε κουφοτητα, εχοντα κουφοτητα και βαρος, εοικασι περι αλλα ουρανου λεγειν και σωματων, αλλ' ου αισθητων. *Met. XIII, 3. p. 578.*

Wenn alſo die Ordnung in der Schöpfung Gottes, und die pſychologiſchen Geſetze bei denkenden Weſen — welchen zufolge ein ganz richtiger Verſtand, (der den Pythagoräern nicht abgeſprochen wird) mit dem höchſten Grade des Wahnſinns niemals zuſammen beſtehn kann — nicht aufgehoben werden ſollen, ſo iſt ſchon dieſer einzige Grund hinreichend, um dieſe Behauptung verwerflich zu machen. „Wenn in Abſicht auf einen Saz,“ ſagt der Recenſent *) von Herrn **Meiners Grundriß der Geſchichte der Weltweisheit**, den laut einer Angabe Philoſophen gedacht haben, und den wir ganz undenkbar finden, uns nicht erlaubt ſeyn ſoll, eines von beiden anzunehmen, **entweder**, daß der Saz in irgend einem denkbaren Sinne zu faſſen, **oder** daß die Angabe, wie ſie lautet, zu verwerfen ſey; ſo müſſen wir den Menſchenverſtand verleugnen, der ohne die Schlußart, daß, was würklich iſt, auch möglich ſey, und daß mithin was gedacht worden iſt, auch gedacht werden **könne**, ſich nicht behelfen kann **).“ — Die Induktion, durch welche Herr Meiners dieſe unwiderleglichen Gründe gegen ſeine Behauptung zu entkräften ſucht, beweiſet das gar nicht, was ſie ſoll, und paßt nicht auf den gegenwärtigen Fall ***). Denn dieſer Gelehrte hält den

*) Der Recenſent ſagt dies bei der Gelegenheit, da Herr Meiners in Abſicht der Pythagoräiſchen Zahlenlehre behauptet: **man müſſe nicht glauben, etwas blos deswegen verwerfen oder bezweifeln zu können, weil es undenkbar ſey.**

**) Allgemeine Litteratur-Zeitung. No. 83. S. 33. vom Jahr 1787.

***) Herr Meiners ſagt gegen den Berliner Recenſenten des erſten Bandes ſeiner Geſchichte der Wiſſenſchaften: „der Berliner Recenſent glaubt, die Behauptung der Pythagoräer, daß alles aus Zahlen entſtanden ſey, blos des

den Pythagoras für das allergrößte Genie und für den größten Staatsmann und weiſeſten Geſezgeber *); wie darf er ihn daher mit groben Myſtikern und Schwärmern und ſeine Zahlen-Philoſophie, mit den abergläubigen Meinungen ganz roher, ungeſitteter, unwiſſender und unkultivirter Völker vergleichen? Doch hievon will ich noch nichts ſagen. Allein haben wohl je dieſe Myſtiker und die von Herrn Meiners gedachten wilden Völker, welche in den Zahlen eine ſo große Kraft ſuchten, die Principien der Dinge und die durch ſie verurſachten Gegenſtände dieſer Welt, für weiter nichts als Zahlen gehalten? Haben ſie eben dieſe Principien, die ſie für Zahlen erklärten, nicht von den durch ſie verurſachten Dingen abgeſondert, ſondern ſie zugleich für eben dieſe Din-

deswegen verwerfen und bezweifeln zu können, weil ſie ihm undenkbar vorkomme. Eine ſolche ungeheure Meinung müſſe, glaubt er, durch die ſtrengſten Beweiſe dargethan werden. Hat denn der Recenſent nicht geleſen, daß ich den Grundſatz der Pythagoräer, mit den Zeugniſſen aller glaubwürdigen Schriftſteller ohne Ausnahme, vom Ariſtoteles bis auf den Sextus, bewieſen habe? Hat er nicht geleſen, daß nicht blos die ältern, ſondern auch die mittlern Pythagoräer, alle Dinge für Würkungen der Zahlen hielten, daß Weigel und viele neue Myſtiker, in den Zahlen faſt dieſelbigen Kräfte, wie die älteſten Pythagoräer, wahrzunehmen glaubten? Iſt ihm dann nicht das Buch des erreurs et de la verité, oder irgend ein ähnliches Werk in die Hände gefallen? Iſt er ſo unerfahren in der Geſchichte, ſo unbeleſen in Reiſebeſchreibungen, daß er nicht weiß, daß alle wilde und barbariſche Nationen, gewiſſe Zahlen für heilig gehalten, und ihnen wundervolle Würkungen zugetraut haben, und noch zutraun? Glaubt der Recenſent, daß ſein Anſehn groß genug, dies unleugbare Faktum umzuſtoßen u. ſ. w." Meiners Geſchichte der Wiſſenſchaften. Zweiter Band. Vorrede S. XXIV. XXV.

*) Man ſehe in dieſem Buch, im Vorhergehenden, §. 2.

Dinge ſelbſt gehalten? u. ſ. w. Dies müſte Herrn Meiners Induktion enthalten, wenn ſie beweiſend ſeyn ſollte. Nicht darin liegt das ſo unausſprechlich Ungereimte, daß etwa Pythagoras gewiſſe wundervolle Kräſte in den Zahlen geſucht, ſondern darin, daß er die Principien der Dinge und die aus ihnen entſtandenen Wirkungen, für würkliche Zahlen, und zwar für ein und eben dieſelben Zahlen gehalten haben ſoll. Denn zwiſchen den beiden: wundervolle Kräfte in den Zahlen zu ſuchen, und wieder: die ganze Welt und ihre Principien, für weiter nichts als Zahlen zu halten, iſt ein himmelweiter Unterſchied. Jenes haben freilig viele geglaubt, das leztere aber zu behaupten, iſt noch keinem Menſchen, der den Verſtand nicht verlohren, in den Sinn gekommen. Einen ſolchen Fall aber, daß Menſchen, die noch bei Sinnen geweſen, dergleichen würklich behauptet, müßte Herrn Meiners Induktion darthun, wenn ſie beweiſend ſeyn ſollte. — Der Verfolg dieſer Unterſuchungen, wird zeigen, daß die Pythagoräiſche Philoſophie, in Abſicht ihrer Zahlenlehre, in einem denkbaren Sinne zu faſſen ſey, und Herrn Meiners Angabe derſelben nicht beſtehen könne.

§. 35.

Zuerſt will ich eine Stelle aus dem Ariſtoteles abſchreiben, in der das vorzüglichſte von dem, was er über das Zahlen-Syſtem ſagt, enthalten iſt. „Die Pythagoräer," heißt es, „welche zuerſt ſich auf die Mathematik legten, zogen dieſe Wiſſenſchaft allen andern vor, und glaubten, die Principien derſelben, wären die Principien aller übrigen Dinge. Da nun die Zahlen, ihrer Natur nach, weit eher geſezt werden müßten, und, ihnen zufolge, ſowohl bei den (intelligiblen) für ſich beſtehenden würklichen Subſtan-

ſtanzen *), als auch bei den erzeugten Dingen (τοις ουσι και γιγνομενοις), mehr Aehnlichkeit **) mit den Zahlen, als mit dem Feuer, der Erde und dem Waſſer, ſtatt finde; (indem nemlich eine gewiſſe Eigenſchaft und Beſchaffenheit der Zahlen die **Gerechtigkeit**, die **Seele**, den **Verſtand**, die **Zeit**, und andere dergleichen Dinge mehr, vorſtellten); ferner weil ſie in den Zahlen die Eigenſchaften und Gründe der Harmonie wahrzunehmen glaubten, und ihnen alles, die ganze Natur, den Zahlen ähnlich zu seyn ſchien — die Zahlen aber den in der Natur enthaltenen Dingen vorangiengen, und eher als ſie gedacht werden müßten — ſo ſezten ſie die Elemente der Zahlen, als die Elemente aller Dinge, und behaupteten, der ganze Himmel ſey eine Zahl und Harmonie. Alles was ſie in den Zahlen und Harmonien, als ähnlich und übereinſtimmend, mit den Eigenſchaften und Theilen des Himmels und der Einrichtung des Univerſums, vorſtellen und darthun konnten, dies ſammleten ſie, und wendeten es hierauf an. Wenn ihnen hierin wo noch etwas mangelte, ſo ergänzten ſie es, um das, was ſie auf dieſe Art behandelten und erklärten, mit ſich ſelbſt in Uebereinſtimmung zu bringen. Auf dieſe Weiſe, da ihnen die **Zehnheit** (δεκας) was vollkommnes zu ſeyn ſchien, als welche die ganze Natur der Zahlen in ſich enthalte, ſezten ſie auch die am Himmel

*) Das Wort ουσι, welches Ariſtoteles hier gebraucht, iſt der Dativus von ον, und kann hier alſo, da es von den erzeugten Dingen unterſchieden wird, die unerzeugten intelligiblen Weſen bedeuten: da überdem auch ον der gewöhnliche Nahme iſt, mit dem ſie vom Plato und Ariſtoteles belegt werden.

**) Hier ſagt der Stagirit, daß die Pythagoräer nur eine Aehnlichkeit zwiſchen den Zahlen und den Dingen angenommen hätten.

mel bewegten Geſtirne auf zehn an der Zahl. Weil aber nur neun davon würklich ſichtbar ſind, ſo machten ſie noch ein zehntes, das ſie αντιχϑονα nannten. Doch anderswo haben wir hierüber ſchon genauer und umſtändlicher gehandelt. Ich gedenke aber blos aus der Urſach hievon abermahls Etwas, damit daraus erhelle, was für Principien eigentlich die Pythagoräer angenommen, und wie ſie auf die gedachten Urſachen verfallen ſind. Es ſcheinet aber, daß die Pythagoräer unter der Zahl als Princip, ſowohl die Materie, als auch die Form verſtehn, welche die Eigenſchaften und Beſchaffenheiten in der erſtern verurſacht *). Die Elemente der Zahl ſind das **Gleiche** und **Ungleiche**, oder **Grade** und **Ungrade**. Das erſtere von dieſen Elementen ſtellet das **Begränzte**, das andre das **Unbegränzte** vor. Das **Eine** (ἕν) beſtehe aus dieſen beiden, dem **Begränzten** und **Unbegränzten**; denn es ſey daſſelbe, ſowohl das **Grade** als **Ungrade**. Die Zahl aber entſtehe aus dem Einem **). Der ganze Himmel aber ſey, wie ſchon erinnert worden, eine Zahl." — „Die Pythagoräer nahmen zwei Principien an. Sie haben das Beſondre, daß ſie das **Begränzte** und **Unbegränzte** und **Eine** nicht für phyſiſche Naturen, z. E. für Feuer, Erde u. d. g. halten, ſondern das **Unbegränzte** und das **Eine** ſelbſt als die Subſtanz der Dinge ſetzen, von welchen ſie prädicirt werden. Ihnen zu folge, war alſo die Zahl die Subſtanz aller Dinge ***)."

Im

*) Man ſehe hierüber im Folgenden §. 69 nach, wo ich den Sinn dieſer Stelle erkläre.

**) Hier in dieſer Stelle wirft der Stagirit alles durcheinander, und ſtellt die Meinung der Pythagoräer ganz verworren und unrecht vor.

***) *Ariſtot. Met. I, 5. p. 487. 488.*

Im ſechſten Kapitel fährt er fort, ſich auf folgende Weiſe über das Pythagoräiſche Syſtem zu erklären: „Nach jenen gedachten Philoſophen erfolgten die Unterſuchungen des Plato, der in ſehr vielen Stücken den Pythagoräern folgte, doch aber auch einiges Eigne auſſer der Philoſophie dieſer Italiäner hatte.“ — „Er behauptete die vielen beſondern (konkreten) Dinge von einerlei Nahmen, erhielten, vermöge der Theilnehmung, eben die Nahmen, welche den Ideen zukämen. Bei dieſem Vorgeben, in Abſicht der Theilnehmung, veränderte er nur den Nahmen. Denn die Pythagoräer ſagten, die Dinge wären eine Nachahmung der Zahlen, Plato aber, indem er den Nahmen veränderte, ſagte, ſie wären eine Mittheilung. Beide aber haben unterlaſſen zu unterſuchen, worin eigentlich die Theilnehmung, oder Nachahmung der Ideen beſtehe. Plato nahm auſſer den Sinnenweſen und den Ideen, zwiſchen beiden noch gewiſſe Mitteldinge, nehmlich die mathematiſchen Weſen, an. Der Unterſchied zwiſchen dieſen und den ſinnlichen Dingen beſteht darin, daß erſtere unbeweglich und ewig ſind; in Abſicht der Ideen aber, ſind ſie darin von ihnen verſchieden, daß ihrer viele von einerlei Gattung ſich einander ähnlich ſind, bei den Ideen aber nur immer eine einzige in ihrer Art exiſtirt *). Da Plato die Ideen für die Urſachen der übrigen Dinge hielt, ſo glaubte er, daß die Elemente der Ideen, die Elemente von

*) Ueber dieſe mathematiſchen Weſen redet Ariſtoteles noch in einer andern Stelle †). Allein er trift den rechten Sinn nicht — oder will ihn vielmehr nicht treffen — in welchem Plato die mathematiſchen Weſen, als Mitteldinge zwiſchen den Ideen und Sinnenweſen nahm. Im ſechſten und ſiebenten Buch von Plato's Republik, kan man hierüber einigen Aufſchluß finden.

†) *Met. II, 2. p. 497.*

von allen andern Dingen wären *). So wie die Materie, nehmlich das **Groſſe** und **Kleine**, Principien wären, ſo ſeye das **Eine**, die Subſtanz. Von jenen würden, vermöge der Theilnehmung an dem **Einem**, die Ideen zu Zahlen **). Das **Eine** ſeye Subſtanz, und nichts Andres könne für ein ον gehalten werden, worin er mit den Pythagoräern übereinſtimmte. Auch ſagte er, die Zahlen wären die

*) Ariſtoteles, um nur alles durcheinander zu verwirren, trägt hier abermals die Platoniſche Meinung ganz unbeſtimmt vor. Wenn es der leztern zufolge hieß: die Ideen wären die Elemente der Dinge, ſo meinete er nicht die intelligiblen, ſondern die ſinnlichen Ideen und Formen, welche, wie ich im erſten Buch gezeigt, durch die göttliche Weltſeele in die Materie eingeführt wurden. Denn die intelligiblen Ideen, die er ganz und gar von der Sinnenwelt abſonderte, konnten die Elemente der Dinge nicht ſeyn, weil ſie auf dieſe Weiſe nicht von denſelben abgeſondert, ſondern dieſe Dinge ſelbſt geweſen wären. Der Stagirit ſagt hier aber nicht, daß Plato die ſinnlichen Ideen zu den Elementen der Dinge gemacht, ſondern leitet es vielmehr ſo ein, daß der Leſer glauben muß, jener Weltweiſe habe hierunter die intelligiblen Ideen verſtanden: denn in dieſem ganzen Kapitel, ſtellet er die Ideen, wenn er von ihnen redet, immer als intelligible Weſen vor, nie aber gedenkt er etwas davon, daß Plato unter ihnen auch ſinnliche Ideen gemeinet, die, wie wir im Buch geſehn, als in die Materie eingedrückte Figuren, das Weſen der Körper ausmachten, und dadurch Elemente der Dinge wurden. — Zeigt ſich nun hier der Stagirit nicht abermals auf einer der ſchlechten Seiten, von welchen ich ihn meinen Leſern ſchon ſo oft dargeſtellt habe? —

**) Hier liefert doch wohl der Stagirit ein ausdrückliches Zeugniß darüber, daß Plato die Ideen für die Zahlen gehalten: denn er ſagt ja mit klaren Worten, jener habe unter den Ideen Zahlen gedacht.

die Urſachen, daß die andern Dinge Subſtanzen würden. Eben dieſes behaupteten auch jene (die Pythagoräer). Sowohl anſtatt des **Unbegränzten**, als eines **Einen**, die Dyas zu ſezzen, als auch aus dem **Groſſen** und **Kleinen** das **Unendliche** zu machen, iſt dieſem (dem Plato) eigen; Und auch noch dies: daß er die Zahlen von den ſinnlichen Dingen abſonderte, welches die Pythagoräer nicht thaten, ſondern die Zahlen für die Dinge ſelbſt hielten *). Auch nahmen ſie nicht, wie Plato, die mathematiſchen Weſen als Mitteldinge zwiſchen den Zahlen

*) Kurz vorher ſagt der Stagirit, Plato habe unter den Ideen Zahlen gedacht, und die Ideen für die Elemente der Dinge gehalten, mithin beide von einander nicht abgeſondert: denn die Elemente können von den Dingen — indem dieſe aus jenen beſtehn — nicht abgeſondert beſtehn. Hier behauptet er nun wieder, Plato habe die Ideen oder Zahlen von den Dingen abgeſondert, welches aber die Pythagoräer nicht gethan. Abermals ein Beweis, wie dieſer Menſch alles zu verwirren ſucht. Freilich trennte Plato die Ideen, oder Zahlen, von den Dingen, aber nicht die ſinnlichen, ſondern die intelligiblen; hievon aber erwähnt er nichts, eben ſo wenig als davon, daß Plato unter den Ideen, die er zu den Elementen der Dinge mache — wovon er kurz vorher redet — keine intelligiblen, ſondern ſinnliche, meine. Im folgenden wird es auſſer Zweifel geſezt werden, daß die Pythagoräer ebenfalls intelligible und ſinnliche Zahlen angenommen. Dieſe leztern ſonderten ſie, eben ſo wenig wie Plato, von den Dingen ab, ſondern machten ſie zu den Elementen derſelben; ſie verſtanden unter denſelben das Nehmliche, was Plato ſinnliche Formen — die durch die göttliche Weltſeele in die Materie eingeführten Figuren, welche das Weſen der Körper beſtimmten — nannte. Hier verfährt nun aber der Stagirit ſo unredlich, daß er nicht angiebt, in welcher Rückſicht die Pythagoräer die Zahlen für die Dinge ſelbſt gehalten,

len und Sinnenweſen an. Plato machte es alſo nicht wie die Pythagoräer, ſondern erklärte das **Eine** und die Zahlen für Etwas, das von den ſinnlichen Dingen verſchieden ſey. — Hierin (auf die vorhin geſagte Weiſe) beſtehen alſo **die Nachahmungen der Principien** *), von welchen jene (die Pythagoräer) reden **).“ —

§. 36.

Dieſe abgeſchriebene Stelle, enthält das vorzüglichſte, was Ariſtoteles über die Zahlen geſagt. Aber er hat in derſelben alles durcheinander geworfen, und ganz verwirrt, widerſprechend und verſtellt vorgetragen. Im Folgenden werde ich mir Mühe geben, die hier von ihm durcheinander geworfenen Begriffe, nach ihrer gehörigen Ordnung an einander zu reihen, und den rechten Sinn aus ihnen herauszubringen.

ten, und in welcher Rückſicht ſie Plato von denſelben abgeſondert. Eben das, was er von den Pythagoräern behauptet, galt ja auch vom Plato, indem dieſer, wie jene, die Ideen für die Dinge ſelbſt hielt.

*) Im Vorhergehenden dieſes Kapitels ſagt der Stagirit, daß den Pythagoräern zufolge, die Dinge durch die Nachahmungen der Zahlen entſtünden. Hier redet er abermals von der Nachahmung, und nennet die Weſen, die nachgeahmt würden, Principien; wodurch er anzeigt, daß die Pythagoräer die Zahlen für Principien — mithin, eben ſo wie Plato, für abgeſondert von den Dingen (denn Principien, können nicht die durch ſie verurſachten Dinge ſelbſt ſeyn) — gehalten. Hiedurch widerſpricht er dem, da er kurz vorher ſagt, die Pythagoräer hätten die Zahlen nicht von den Dingen abgeſondert, ſondern die Zahlen zu den Dingen ſelbſt gemacht.

**) *Met. I, 6. p.* 489.

Zweiter Abſchnitt.

Die Pythagoräer nahmen mehrere Gattungen Zahlen an: erzeugende (die Principien) und erzeugte (aus den Principien entſtandne). Unter den erſtern, dachten ſie die Monas und Dyas, unter den andern, die aus ihnen entſtandnen Gegenſtände dieſer Sinnenwelt. Die Monas gehörte unter die intelligiblen, das aus ihr und der Dyas Erzeugte, unter die ſinnlichen Zahlen. — Ariſtoteles macht hievon eine falſche, verkehrte Darſtellung.

§. 37.

Ariſtoteles behauptet in der vorhin abgeſchriebenen Stelle, daß die Pythagoräer, die Zahlen nicht von den Dingen abgeſondert, ſondern ſie für dieſe Dinge ſelbſt gehalten hätten *). Von dieſer Darſtellung geht Herr Meiners aus, und gründet auf dieſelbe ſeine über die Pythagoräiſchen Zahlen herausgebrachten Reſultate. Es iſt dies auch in der That einer der wichtigſten Lehrſäzze dieſes Syſtems: durch den rechten Begriff deſſelben, lernen wir erſt dieſe Philoſophie ſelbſt mehr verſtehn, und ob ſie würklich metaphyſiſch geweſen. Wir müſſen alſo auszumachen ſuchen: in wie fern die Pythagoräer die Zahlen nicht abgeſondert, ſondern ſie für die Dinge ſelbſt gehalten

*) Noch in andern Stellen mehr ſagt er eben dies: *Met. XIII, 3. p. 577. Met. I, 6. p. 489. Met. XII, 6. p. 569. XII, 8. p. 572.*

ten haben, und ob die Behauptung des Stagiriten hierüber, ſo ganz gerade zu als gültig angenommen, und auf alle Zahlen überhaupt angewendet werden könne.

Ariſtoteles betrachtet die allererſten Dinge als Principien *), und ſagt, die Pythagoräer hätten die Zahlen für die allererſten Dinge gehalten, indem ſie eher als die ganze Natur geweſen **). Hieraus folgt, daß ſie unter den Zahlen Principien verſtanden. Eben dieſes erkläret er mit ausdrücklichen Worten: *Φαινονται δε και ὗτοι τον αριθμον νομιζοντες, αρχην ειναι* ***). — *αρχας ειναι δοξαντες, αριθμȣς* †). — *το ἑν, αριθμȣ αρχη, ἡ αριθμος* ††). — *εδει δε τȣς λεγοντας εκ ϛοιχειων ειναι τα οντα, και των οντων τα πρωτα τȣς αριθμȣς, διελομενȣς πως αλλο εξ αλλȣ εϛιν, ὗτω λεγειν, τινα τροπον ὁ αριθμος εϛιν εκ των αρχων* †††). — Nun haben die Pythagoräer, dem Stagiriten zufolge, das **Eine** und **Unbegränzte**, für die Principien, und zwar für die unſinnliche unkörperliche Principien, gehalten ††††). Was unſinnlich und unkörperlich iſt, kann nicht zugleich ſinnlich und körperlich ſeyn: wenn alſo die Principien Zahlen waren, und nicht unter die Sinnenweſen gehörten, ſo konnten die Pythagoräer dieſe unſinnlichen Zahlen,

*) *Πασων μεν κοινων των αρχων, το πρωτον ειναι.* *Met. IV*, 1. *p.* 510. Siehe noch: *Analyt. poſt. I*, 2. *p.* ~7.

**) *Οἱ δε αριθμοι πασης της φυσεως πρωτοι.* *Met. I*, 5. *p.* 487.

***) *Met. I*, 5. *p.* 488.

†) *Met. II*, 5. *p.* 500.

††) *Met. IX*, 1. *p.* 544.

†††) *Met. XIII*, 5. *p.* 579.

††††) *Met. I*, 5. *p.* 488. — *I*, 7. *p.* 491. Man ſehe hiebei §. 72. nach.

Zahlen, nicht auch zugleich für die ſinnlichen körperlichen Dinge ſelbſt halten. Hieraus erhellet, daß diejenigen Zahlen, welche Principien vorgeſtellt, nicht die ſinnlichen Dinge ſelbſt geweſen ſeyn können, ſondern als abgeſondert von denſelben vorgeſtellt worden ſeyn müſſen. Wie reimt ſich dies nun mit der andern Ausſage des Ariſtoteles, welcher ſagt, daß die Pythagoräer, ganz ohne Ausnahme, die Zahlen zu den ſinnlichen Dingen ſelbſt gemacht hätten?

§. 38.

Dem Ariſtoteles *), Alexander **) und Sextus ***) zufolge, waren das ἑν, oder die Monas, und Dyas, die Principien aller übrigen Zahlen; aus ihnen hätten die Pythagoräer den Urſprung derſelben hergeleitet. Hieraus erhellet, daß ſie ſowohl erzeugte als unerzeugte Zahlen angenommen, und die Monas und Dyas für die Principien der erſtern gehalten haben. Ferner ſagt Ariſtoteles, daß die Pythagoräer die Dinge für eine Nachahmung der Zahlen, Plato aber — der, in Abſicht dieſer Meinung, weiter nichts

*) Το δε ἑν, τȣ αριθμȣ αρχη και μετρον †). — γινονται γαρ οἱ αριθμοι τοις μεν εκ της τȣ ανισȣ δυαδος, τȣ μεγαλȣ και μικρȣ, τῳ δε εκ τȣ πληθȣς. ὑπο της τȣ ἑνος ȣσιας αμφοιν ††). — ὁ γαρ αριθμος εςιν εκ τȣ ἑνος και της δυαδος της αοριςȣ. και αἱ αρχαι και τα ςοιχεια λεγονται τȣ αριθμȣ ειναι. *Met. XII*, 7. *p.* 569.

†) *Met. IV*, 15. *p.* 517. Siehe noch: *Met. III*, 4. *p.* 500. — *Met. I*, 5. *p.* 488.

††) *Met. XIII*, 1. *p.* 575.

**) Εκ δε της μοναδος και δε της αοριςȣ δυαδος, τȣς αριθμȣς. ALEXAND. *ap. Diog. VIII*, 25.

***) Εκ τȣτων (της μοναδος και της αοριςȣ δυαδος) γαρ και τȣς αλλȣς γιγνεσθαι αριθμȣς, τȣς επιθεωρȣμενȣς τοις αριθμητοις. SEXT. *Pyrrhon. Hyp. III*, 154. *p.* 165.

nichts als den Nahmen verändert — für eine Mittheilung derſelben erkläret *). Hiemit ſtimmt Sextus überein, dem zufolge, die übrigen Zahlen durch Mittheilung — nicht durch Nachahmung, wie es bei'm Ariſtoteles heißt — der Monas und Dyas entſtehn, und durch die Monas die Einheit in allen ſinnlichen erzeugten Weſen verurſacht wird **).

Können nun wohl die Pythagoräer die erzeugenden Zahlen, zugleich auch für die erzeugten gehalten haben? Kann das Erzeugende zugleich das Erzeugte ſeyn, da jenes dieſem ſeinem Daſeyn nach vorhergeht? Sie ſagten, die erzeugenden Zahlen, welche ſie als Principien betrachteten, wären eher als die ganze Natur: dieſe Natur lieſſen ſie doch durch dieſe Zahlprincipien erſt verurſacht werden. Können nun dieſe vor der ganzen Natur exiſtirenden Zahlen, dieſe erſt nachher entſtandne Natur, und die in derſelben enthaltenen ſinnlichen Dinge ſelbſt, und von denſelben nicht verſchieden geweſen, ſeyn? Die Zahlen waren die Urſachen der ſinnlichen Dinge, welche als Würkung aus ihnen entſtanden ***). Können nun dieſe verurſachenden Zahlen, die durch ſie gewürkten ſinnlichen Dinge ſelbſt ſeyn? — Ferner: wo eine Nachahmung, oder Mittheilung, ſtatt finden ſoll, müſſen zweierlei Gegenſtände vorhanden ſeyn: einmal derjenige, welcher nachgeahmt wird, oder der etwas mittheilt, und hernach derjenige, der durch die Nachahmung, oder Mittheilung des erſtern verurſacht wird.

*) *Met* I, 6. *p*. 489.

**) Sext. *Pyrrhon. Hyp. III*, 156. 158. 159. 160. 161. 162. *p*. 165. 166. 167. Man ſehe hierüber §. 27. in dieſem Buch nach, wo ich dieſe Stellen abgeſchrieben.

***) Και το τους αριθμους αιτιους ειναι τοις αλλοις, ὡσαυτως εκεινοις (Πυθαγορειοις) *Met*. I, 6, *p*. 489.

Die Pythagoräer aber, lieſſen die ſinnlichen Dinge durch Mittheilung und Nachahmung der Zahlen entſtehn. Können nun aber wohl die Monas und Dyas, die die nachgeahmten und ſich mittheilenden Zahlenprincipien waren, die ſinnlichen Dinge, welche durch ihre Nachahmung und Mittheilung zum Daſeyn gelangten, ſelbſt geweſen ſeyn? — Auch wurde die Monas ausdrücklich von den Körpern unterſchieden, indem man von ihr ſagte, daß ſie noch weit mehr, als die Körperweſen, eine Subſtanz vorſtelle *). Hier wird die Monas ausdrücklich von den ſinnlichen Dingen getrennt, und als etwas von denſelben Verſchiedenes vorgeſtellt: läßt es ſich mit dieſer Behauptung nun wohl vereinigen, daß die Pythagoräer, die Zahlen von den ſinnlichen Dingen nicht abgeſondert, mithin auch die Monas — die doch ausdrücklich von den Körpern unterſchieden wird — für ein Sinnen- und Körperweſen gehalten? —

§. 39.

Ferner: Die Pythagoräer eigneten ihren Principien, dem απειρον und dem περας oder dem ἑν, d. i. der Dyas und Monas, eine unſinnliche Natur zu **). Kann aber wohl etwas zugleich ſinnlich und unſinnlich ſeyn? Können die unſinnlichen Zahlenprincipien, Monas und Dyas, die ſinnlichen Dinge ſelbſt und von denſelben nicht verſchieden geweſen ſeyn? — Die Phyſiker, betrachteten das materielle Princip als ein körperliches, mithin als ein ſchon geformtes ſinnliches Weſen, aus dem die ſinnlichen zuſammengeſezten Dinge nur vermöge einer ordnenden Vereinigung der

*) Δοκει δε τισι τα τυ σωματος περατα, οἱον επιφανεια, και γραμμη, και ςιγμη και μονας, ειναι ϐσιαι, και μαλλον η το σωμα και το ςερεον. *Ariſt. Met. VI, 2. p. 523.*

**) Man ſehe hierüber §. 72.

der in dieſem materiellen Princip ſchon vorhandnen Körper entſtanden wären. Da alſo die Materie der Phyſiker, ſchon als Materie, etwas Körperliches und Sinnliches ausmachte, ſo waren die aus ihr entſtandnen zuſammengeſezten ſinnlichen Körper von derſelben, der Natur nach, nicht verſchieden. Beide ſtellten etwas Sinnliches und Körperliches vor. Wenn die Phyſiker die Materie und die aus ihr hervorgebrachten zuſammengeſezten Körper, Zahlen genannt, ſo hätten ſie allenfalls behaupten können, daß ihr materielles Zahlprincip, die aus ihm entſtandnen ſinnlichen Dinge ſelbſt ſeye, weil es an ſich ſchon etwas Körperliches und Sinnliches vorſtellte, und die körperlichen und ſinnlichen Dinge aus ihm zuſammengeſezt waren. Allein nun heißt es von den Pythagoräern ausdrücklich, daß ihr *απειρον*, ihre Dyas (die Materie) unſinnlicher Natur geweſen: Dieſem zufolge, fand alſo gar nichts Körperliches bei ihr ſtatt, und ſie mußte, ihrer Natur nach, von den nachher entſtandnen körperlichen ſinnlichen Dingen verſchieden ſeyn. Sie mußte alſo, als Zahlprincip, von denſelben verſchieden ſeyn, und konnte mithin nicht zugleich dieſe ſinnlichen Dinge ſelbſt ſeyn. Die Pythagoräer erklärten ſich hierüber ganz deutlich, wenn ſie die Dyas, eine Zweiheit verurſachende Zahl nannten *), und ſagten, daß durch Mittheilung derſelben, die übrigen Diaden — d. i. die aus Materie und Bewegung beſtehenden ſinnlichen Dinge **) — entſtanden wären ***). Dem

*) Ἡ *αοριςος δυας, δυοποιος*. *Met.* XII, 8. *p.* 572.

**) Man ſehe hierüber in dieſem Buch §. 65. nach, wo ich davon handle, daß die durch Mittheilung der unbeſtimmten Dyas verurſachten übrigen Dyaden, für die erzeugten, aus Materie und Bewegung beſtehenden ſinnlichen Dinge gehalten worden.

***) Sext. Emp. *Pyr. Hyp.* III, 153. *p.* 165. Im folgenden §. 65. habe ich dieſe Stelle abgeſchrieben.

vorhin Geſagten zufolge aber, ſezt die Entſtehung eines durch die Mittheilung verurſachten Dinges, zwei von einander verſchiedene Gegenſtände zum voraus: nehmlich den ſich mittheilenden und den durch Mittheilung hervorgebrachten Gegenſtand. Die Pythagoräer müſſen alſo nothwendig das Zahlenprincip Dyas, für etwas, ſeiner Natur nach, von den ſinnlichen Dingen Verſchiedenes gehalten haben.

§. 40.

Eben dieſe Philoſophen ſezten zwei verurſachende Zahlprincipien, die Monas und Dyas. Zwei Dinge können nicht ein Ding ſeyn. Sie müſſen alſo die Monas, für etwas von der Dyas Verſchiedenes gehalten haben. Aus dieſer Monas und Dyas, mithin aus zwei Zahlprincipien, lieſſen ſie die erzeugten ſinnlichen Zahlweſen entſtehn: hier werden alſo drei von einander ganz verſchiedene Dinge angenommen: die **Monas** und **Dyas**, und das **Dritte** aus beiden l Entſtandne. Können nun wohl dieſe drei von einander ganz verſchiednen Arten von Weſen, zugleich nicht verſchieden, und zugleich drei und nur ein einziges ſeyn? Dieſes aber müßte ſtatt finden, wenn, der Ausſage des Stagiriten zufolge, alle Zahlen, die ſinnlichen Dinge ſelbſt, und von denſelben nicht verſchieden, ſeyn ſollen? Hieraus folgt alſo abermals, daß ſie nicht alle Zahlen überhaupt für die ſinnlichen Dinge halten können, ſondern eine Verſchiedenheit zwiſchen denſelben, nehmlich zwiſchen der Monas und Dyas, und zwiſchen dieſen und den erzeugten ſinnlichen Dingen, angenommen, und ſie von einander abgeſondert haben müſſen.

§. 41.

§. 41.

Daß ſich dieſes würklich ſo verhalten, und die Pythagoräer von den ſinnlichen Dingen abgeſonderte Zahlen ſtatt finden laſſen, wird noch durch ganz ausdrückliche und beſtimmte Zeugniſſe der Alten, ja, des Ariſtoteles ſelbſt — (der durch ſeine Widerſprüche ſich ſo oft Lügen ſtraft, und dadurch ſein betrügliches Verfahren, in Abſicht der Darſtellung der ältern philoſophiſchen Syſteme, ſo deutlich verräth) — beſtätigt, und dadurch zur größten hiſtoriſchen Gewißheit gebracht. Ich fange gleich damit an, die Ausſagen des leztern, nach welchen die Zahlen für abgeſonderte Subſtanzen, die von den ſinnlichen Dingen verſchieden geweſen, gehalten worden, hierüber herzuſezzen: Επει δε διωϱισαι πεϱι τȣτων, καλως εχει παλιν θεωϱησαι τα πεϱι τȣς αϱιθμȣς συμβαινοντα τοις λεγȣσιν ȣσιας αυτȣς ειναι χωϱιςας, και των οντων αιτιας πϱωτας *). — ἡ γαϱ αοϱιςος δυας, δυοποιος ην. ετι αναγκη, ητοι απειϱον ειναι τον αϱιθμον, η πεπεϱασμενον. χωϱισον γαϱ ποιȣσι τον αϱιθμον**). — ὁσα δε οἱ Φασκοντες ειναι παϱα τας αιϛθητας, ἑτεϱας ȣσιας, εχομενον εςι θεωϱησαι των ειϱημενων. επει ȣν λεγȣσι τινες τοιαυτας ειναι τας ιδεας, και τȣς αϱιθμȣς, και τα τȣτων ςοιχεια, των οντων ειναι ςοιχεια και αϱχας, σκεπτεον πεϱι τȣτων ***). — ταυτα δη παντα συμβαινει, — ὁτι τȣς αϱιθμȣς τας πϱωτας ȣσιας, και χοϱιςας, και ειδη ποιȣσιν ****). — παντων δε πϱωτον καλως εχει, διοϱισασθαι, τις αϱιθμȣ διαφοϱα και μοναδος

*) *Met.* XII, 6. p. 569.
**) *Met.* XII, 8. p. 572.
***) *Met.* XII, 9. p. 574.
****) *Met.* XIII, 4. p. 579.

δος †), ει εϛι. αναγκη δη η κατα το ποσον, η κατα το ποιον, διαφερειν. τουτων δ' ουδετερον φαινεται ενδεχεσθαι ὑπαρχον, — καν αριθμος αριθμου διεφερεν. — ατοπον γαρ, το ἑν μεν ειναι τι πρωτον των ἑνων, ὡσπερ εκεινοι φασι. — ὡϛ ει μηδετερος, ουκ αν ενδεχοιτο ειναι τον αριθμον χωριϛον ††). — μαλιϛα δε ζητητεον και πραγματευτεον, — ποτερον οἱ αριθμοι ουσιαι τινες εισιν, η ου. και δε ουσιαι, ποτερον κεχωρισμεναι των αισθητων, η εν τουτοις †††). Noch in einer andern Stelle, erkläret der Stagirit ausdrücklich, daß, dem Plato und den Pythagoräern zufolge, zwiſchen dem ον und ἑν keine Verſchiedenheit ſtatt finde, und ſelbige Subſtanzen wären *). „Denn, fährt er fort, wenn das ἑν keine Subſtanz iſt, ſo folgt alsdann offenbar, daß die Zahl keine von den Dingen abgeſonderte Natur ſeyn könne. Denn die Zahlen ſind Einheiten: die Monas aber, iſt ein gewiſſes Eins. Wenn es aber ein gewiſſes für ſich ſelbſt beſtehendes ἑν und ον giebt, ſo muß nothwendiger Weiſe das ον und ἑν ihre Subſtanz ſeyn (ετι δε μη οντος του ἑνος ουσιας, δηλον ὁτι ουδ' αν αριθμος ειη ὡς κεχωρισμενη φυσις τις των οντων· ὁ μεν γαρ αριθμος, μοναδες. ἡ δε μονας, ὁπερ

†) Dies ſezt doch voraus, daß die μονας von den übrigen Zahlen unterſchieden worden ſey.

††) *Met. XII, 8. p. 571.*

†††) *Met. II, 1. p. 495. 496.*

*) Eben dieſes ſagt er noch in andern Stellen mehr: μαλιϛα δε ζητητεον, ποτερον το ἑν και το ον, καθαπερ οἱ Πυθαγορειοι και Πλατων ελεγεν, ουχ ἑτερον τι εϛιν, αλλ' ουσια των οντων, η ου †). — κατα δε την ουσιαν και την φυσιν ζητητεον ποτερως εχει. ποτερον ὡς ουσιας τινος ουσης αυτου του ἑνος, καθαπερ οἱ τε Πυθαγορειοι φασιν προτερον, και Πλατων ὑϛερον. *Met. IX, 2. p. 545.*

†) *Met. II, 1. p. 496.*

ὁπερ ἑν τι εστι. ει δ᾽ εστι τι αυτο ἑν και αυτο ον, αναγκαιον ουσιαν αυτων ειναι το ον και το ἑν) *)." Hier erklärt dieſer Schriftſteller auf eine Art, die nicht deutlicher ſeyn kann, daß die Pythagoräer gewiſſe Zahlen für würklich abgeſonderte Subſtanzen gehalten. Der Sinn von dem, was er ſagt, läuft auf Folgendes hinaus: Die Pythagoräer laſſen das ἑν eine Subſtanz ſeyn; und freilich mußten ſie dies thun. Denn iſt es keine Subſtanz, ſo können gar keine abgeſonderten Zahlen exiſtiren. Hiedurch will der Stagirit ſo viel ſagen: weil die Pythagoräer abgeſonderte Subſtanzen annahmen, ſo erklärten ſie das ἑν für eine Subſtanz, indem nur das, was Subſtanz iſt, für ſich beſtehn, und alſo abgeſondert von den ſinnlichen Dingen exiſtiren kann u. ſ. w.

§. 42.

Am deutlichſten läßt ſich Sextus Empirikus darüber heraus, daß die Pythagoräer abgeſonderte Zahlen angenommen, welche von den ſinnlichen Dingen verſchieden, und die Monas und Dyas — aus welchen die zuſammengeſezten erzeugten Zahlen, oder Sinnenweſen, entſtanden — geweſen wären. Hier ſind ſeine eigenen Worte: Εκ τουτων (der Monas und Dyas) γαρ και τους αλλους γιγνεσθαι αριθμους τους επιθεωρουμενους τοις αριθμητοις. — ταυτα τε ουν ονειροπολουσι, και ὁτι ἑτερον τι εστιν ὁ αριθμος παρα τα αριθμητα, κατασκευαζουσι. — ουκ αρα τα αριθμητα εστιν ὁ αριθμος, αλλ᾽ ιδιαν ὑποστασιν εχει **). — οὑτως ουν εκεινων συναγαγοντων ὁτι αριθμος ουκ εστι τα αριθμητα. — ουτε δε αυτα τα αριθμητα εστιν ὁ αριθμος, ὡς απεδειξαν οἱ Πυθαγορειοι. — ει γαρ εστι τι καθ᾽ ἑαυτην ἡ μονας, ἡς μετοχον ἑκαστον των

μετε-

*) *Met III, 4. p. 500.*

**) Dieſes läßt er die Pythagoräer vorbringen.

μετεχοντων αυτης γινεται ἑν. — ει μεν γαρ χωρις μετοχης μοναδες ειναι δυνανται ἀυται, δυνησεται και των αισθητων ἑκαστον χωρις μοναδος μετοχης ἑν ειναι. και αυτοθεν περιτρεπεται ἡ καθ' ἑαυτην θεωρεισθαι λεγομενη μονας. — ει δε μητε μια εστιν ἡ καθ' ἑαυτην λεγομενη μονας, μητε τοσαυται ὁσα τα μετεχοντα αυτης εστιν, ουδε εστιν ὁλως μονας καθ' ἑαυτην. — αλλ' ει μητε καθ' ἑαυτον εστιν ὁ αριθμος (ὡς ὑπεμνησαμεν), μητε ἀυτα τα αριθμητα ὁ αριθμος εστιν, (ὡς οἱ απο Πυθαγορου παρεστησαν), παρα δε ταυτα ουδεν εστιν· λεκτεον μηδε ειναι αριθμον. — ὁτι δε ουδε αγενητοι τυγχανουσιν οντες οἱ κατα συνθεσιν αριθμοι, δηλουσιν αυτοι, συντιθεσθαι τε αυτους και γιγνεσθαι, φασκοντες, εκ των επαναβεβηκοτων *), ὁιον, της τε μοναδος και δυαδος της αοριστου. ουκουν ουχ ὑφεστηκεν κατ' ιδιαν ὁ αριθμος. ει δε μητε κατ' ιδιαν ὁ αριθμος θεωρειται, μητε εν τοις αριθμητοις εχειν την ὑποστασιν, ουδε εστι τι ὁ αριθμος, ὁσον επι ταις περιεργιαις ταις ὑπο των Δογματικων εισενηνεγμεναις **)

Aus dieſen unwiderſprechlichen hiſtoriſchen Zeugniſſen, gedeiht es zur höchſten hiſtoriſchen Gewißheit, daß die Pythagoräer eine doppelte Gattung Zahlen, Unerzeugte und Erzeugte, angenommen, die erſten für die Principien der leztern, oder der Sinnenweſen, gehalten, und jene, ihrer Natur nach, von dieſen unterſchieden und abgeſondert haben. Der Stagirit alſo, der ihnen nur einerlei Zahlen — nehmlich ſolche, die von den Sinnenweſen nicht abgeſondert ſind — zueignet, aber nachher durch andre, hievon verſchiedene

*) Hier nennen die Pythagoräer die beiden Zahlen Principien, die Monas und Dyas, die höchſten, oberſten, vornehmſten Zahlen.

**) Sext. Emp. *pyrrhon. Hyp. III*, 154. 156. 157. 158. 161. 163. 166. 167. *p*. 165. 166. 167. 168.

ſchiedene Erklärungen, dieſem wieder widerſpricht, zeigt ſich in Darſtellung des Pythagoräiſchen Syſtems, als ein Lügner und Verfälſcher deſſelben.

Dritter Abſchnitt.

Von der Monas.

Erſtes Hauptſtück.

Der mit der Einheit verknüpfte Begriff, drückte den Charakter der von den Pythagoräern der Monas beigelegten Eigenſchaften ganz genau aus, und Plato eignete, den Grundſäzzen der metaphyſiſchen Philoſophie zufolge, eben dieſe Eigenſchaften dem ἕν zu, welches die Ideen unter ſich begriff.

§. 43.

Ich habe im Vorhergehenden die Uebereinſtimmung der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Philoſophie, und des Platoniſchen ἕν und der Pythagoräiſchen Monas erwieſen. Eine nähere Unterſuchung der Eigenſchaften, welche der Monas zugeſchrieben wurden, überzeugt noch mehr hievon, wie auch davon, daß die Pythagoräer dem Princip, welches ſie **Einheit** nannten, einen ſehr entſprechenden Nahmen gegeben, der den Charakter und die Eigenſchaften deſſelben genau ausgedrückt. Auch nach unſern Begriffen verſtehen wir unter dem **Eins** etwas Untheilbares, Bleibendes und Unveränderliches, welches ganz ſich ſelbſt gleich iſt, und was völlig Beſtimmtes und Weſentliches vorſtellt; an deſſen Stelle gar nichts Andres

Andres treten kann, ſondern das von allen Andern ganz und gar verſchieden iſt *). Die intelligiblen Subſtanzen der Monas, oder des ἕν, wurden für etwas Untheilbares, ganz Weſentliches, Unwandelbares, Unveränderliches und völlig Beſtimmtes gehalten. Dieſen Eigenſchaften entſprach der Begriff der Einheit vollkommen. Auch die Eigenſchaften, von denen wir wiſſen, daß die Pythagoräer ſie der Monas zugeeignet, ſtimmten hiemit überein: denn, ſo ſagten ſie, die **Einheit** (Monas) ſeye von der Vielheit abgeſondert, unveränderlich und ſich immer ſelbſt gleich. Von dieſen Eigenſchaften, habe die Monas ihren Nahmen **). Sie dachten unter derſelben das **Gute, Begränzte, Unbewegliche, Gleiche** und **Herrliche** ***), und ſagten, daß ſie nicht getheilt werden könne ****), daß ſie den Grund der Vereinigung, der Einheit (in andern Dingen), und des Sichimmerſelbſtgleichen, in ſich enthalte, und

*) Vnum eſt, quod ita eſt aliquid, vt aliud praeterea idem eſſe nequeat †). — Inſeparabilitas eorum, per quae ens determinatur, vnitas entis appellatur. — Vi vnitatis, ens omne conſideratur tanquam Indiuiduum quid, quemadmodum vnitas indiuiſibilis eſt ††). — Si A. B. C. D. etc. dicuntur vnum, vnum quodlibet eorum agnoſcitur, notione quadam fixa, ad ipſum applicata. A enim, vnum eſt, quatenus ea inſeparabilia ſunt, per quae in genere entium determinatur, ipſo ſaluo †††).

†) Wolf. *Element. vniuerſ. Matheſ. Tom. I. definit.* 2. *p.* 21.

††) *Wolf. Philoſ. prim. Tom. I. ontolog.* §. 328. *p.* 260.

†††) *L. c.* §. 333. *p.* 262.

**) Stob. *Eclog. Phyſ. I,* 2. *p.* 3.

***) *Plutarch. de Iſid. et Oſirid. p.* 370.

****) Macrob. *in Som. Scip. I,* 5. *p.* 17.

und die Urſach der Harmonie und Zuſammenſtimmung und Erhaltung des Ganzen ſeye *). Dem unbekannten Verfaſſer vom Leben des Pythagoras, bei'm **Photius**, zufolge, befindet ſich die Einheit in den intelligiblen Subſtanzen, die durch den Verſtand erkannt würden; ſie ſeye ſich ſelbſt gleich, und enthalte den Grund von alle dem, wodurch Etwas abgemeſſen und beſtimmt werde **).

§. 43.

Der Monas wurden aktive vereinigende Kräfte beigelegt, durch deren Würkung, die Einheit in der Vielheit der Dinge, die die Materie unter ſich begreife, gewürkt werde, ſo daß auf dieſe Weiſe, aus den jedesmaligen beſondern Zuſammenſezzungen derſelben, ein Eins entſtehe. So nehmen auch wir in jedem Dinge eine Einheit an, durch welche die Verbindung der vielen einzeln materiellen Theile zu einem Eins, zu einem Etwas, zu einem Weſen wird. **Lock** ſagt daher, mit allen Dingen ſeye die Einheit vereinigt ***); ein jedes Weſen, flöſſe uns die Idee der Einheit ein ****). Eben ſo pflegen wir auch noch gegen-

*) *Moderat. ap. Porph. in vit. Pyth. p.* 203.

**) μοναϛ παϱ αυτοις ενομιζετο, ἡ εν τοις νοητοις ισα. — ὅτε ἡ μεν μοναϛ, κατα την ισοτητα και το μετϱον λαμβανεται. *Phot. Bib. Cod.* 259. *p.* 1314.

***) Elle (l'idée de l'unité) ſe trouve jointe à chaque objet; qui frappe nos ſens, à chaque Idée, qui ſe preſente à notre Entendement, et à chaque penſée de notre Eſprit. Locke *Eſſai philoſ. conc. l'entend. humain. liv. II, chap.* 16. §. 1. *p.* 232. *trad. p. Coſte.*

****) Tout ce que nous conſiderons comme une ſeule choſe, ſoit que ce ſoit un être réel, ou une ſimple idée, ſuggere à notre Entendement l'idée de l'unité. *la même chap.* 7. §. 7. *p.* 130.

gegenwärtig, das Weſentliche und Individuelle, welches ſich bei den Dingen befindet, der Einheit zuzuſchreiben *). Leibniz behauptet, daß ohne ſubſtanzielle, für ſich ſelbſt beſtehende und ein **Eins** ausmachende Weſen, keine Einheit, in denen aus einem **Vielem** zuſammengeſezten Dingen, ſtatt finden könne. Er machte daher ein Gemiſche von Platoniſch ſeyn ſollender Philoſophie, und nahm eine gewiſſe Art unvergänglicher ſubſtanzieller Einheiten, oder ſubſtanziellen Formen — wie er ſie nannte — an, von welchen er ſagte, daß durch ſie die Einheit in den zuſammengeſezten Dingen verurſacht werde. „Wenn es," hebt er an, „keine wahrhaftig ſubſtanzielle Einheiten gäbe, ſo würde in dem ganzen Inbegriff nichts Selbſtſtändiges oder Würkliches ſeyn. — Blos die ſubſtanziellen Stäubchen, d. i. die würklichen Einheiten, welche ſchlechterdings keine Theile haben, ſind die Quellen der Würkungen, und die erſten unbedingten Urweſen der Zuſammenſezzung der Dinge **). — Nachdem ich ſehr oft nachgedacht, ward ich gewahr, daß es unmöglich ſey, in der Materie allein, oder in dem, was blos leidend iſt, die Gründe einer **wahrhaften Einheit** zu finden; indem alles darin nur eine Sammlung, oder ein Haufen unendlich vieler Theilchen iſt. Da nun **die Menge, ihre Würkſamkeit nur von den wahrhaften Einheiten haben kann** (welche anders woher entſpringen, und ganz was anders ſind, als die Punkte; — aus denen gewiß

*) Vi vnitatis, ens omne ita eſt aliquid, vt nihil aliud praeter ipſum idem eſſe poſſit. *Wolf. Ont.* §. 329. *p.* 261.

**) Leibniz, von der Natur und Gemeinſchaft der Subſtanz u. ſ. w. als einer von den neuen Zuſäzzen, hinten, bei der Theodicee angedruckt. S. 846. nach der deutſchen Ueberſezzung. Leipzig 1763.

gewiß das Stätige nicht zuſammengeſezt ſeyn kann —), ſo mußte ich, um dieſe würklichen Einheiten zu finden, zu einem formalen Stäubchen meine Zuflucht nehmen; indem ein materialiſches Weſen, nicht zu gleicher Zeit materialiſch, und doch vollkommen untheilbar, oder mit einer wahrhaften Einheit begabt ſeyn kann: Ich mußte alſo die ſubſtanziellen Formen wieder zurückholen und hervorſuchen, die heutiges Tages ſo verſchrieen ſind" *). Dieſe Einheiten nun, nannte er ein Princip des Lebens, **Monaden**, ſubſtanzielle Einheiten **).

*) Ebendaſ. S. 840. — Anderswo ſagt er: Il eſt bon de reconnoitre, la difference, qu'il y a entre les ſubſtances parfaites et entre les aſſemblages des ſubſtances (*aggregata*), qui ſont des Etres ſubſtantiels, composés ou par la nature ou par l'artifice des hommes. Car la nature a auſſi de telles aggregations, comme ſont les corps: dont la mixtion eſt imparfaite, pour parler le langage de nos Philoſophes, (*imperfecte mixta*), qui ne ſont point *Vnum per ſe*, et n'ont point en eux une parfaite unité. Je crois cependant que les quatre corps, qu'ils appellent elemens, qu'ils croyent ſimples, et les ſels, les metaux et autres corps, qu'ils croyent etre melés parfaitement, et à qui ils accordent leurs temperamens, ne ſont pas *unum per ſe* non plus; d'autant plus qu'on doit juger, qu'ils ne ſont uniformes et ſimilaires qu'en apparence, et méme un corps ſimilaire ne laiſſerait pas d'etre un amas. En un mot l'unité parfaite, doit etre reſervée aux corps animés, ou doués d *Entelechies* primitives; Car ces *Entelechies* ont de l'analogie avec les ames, et ſont auſſi indiviſibles et imperiſſables qu'elles. *Oeuvres philoſ. de Mr. de Leibniz, pub. par Raspe. liv. III. Chap. 6. p.* 209. *Amſt. et Leipſ.* 1765.

**) *La même*; *liv. II. Chap.* 23. *p.* 184 — *Chap.* 27. *pag.* 190.

§. 44.

Plato betrachtete die Ideen, — die er im Philebus das **Eine** und das **Endliche** nennt, und die Lehre darüber als eine Meinung beſchreibt, die aus den älteſten Zeiten herſtamme *) — als die Urweſen der Einheit, von welchen, durch Mittheilung, die in den Sinnenweſen verurſachte Einheit herrühre. Die auf dieſe Weiſe in den leztern hervorgebrachte Einheit, deutet er dadurch an, wenn er ſagt, daß das **Viele** ein **Eins**, und das **Eine** ein **Vieles** ſeye. Er erwähnt dabei zugleich, wie dieſe Lehre, daß ein und eben daſſelbe **Eine**, zugleich nur in **Einem**, und doch wieder auch in **Vielen** vorhanden ſei, (ταυτον και ἑν αμα εν ἑνι, τε και πολλοις, γιγνεσθαι,) den Menſchen viel zu ſchaffen mache, und ihnen ſo unerklärbar und faſt unbegreiflich vorkomme. Es werde daher ſehr darüber geſtritten, ob ſolche Einheiten würklich exiſtirten, und, wenn ſie exiſtirten, in wie fern jede derſelben, unwandelbar und unveränderlich und immer dieſelbige ſeyn könne, ſo daß ſie nicht entſtehe und untergehe; ferner, ob dieſe Einheit unter die entſtandenen unzähligen Dinge zertheilt — und auf dieſe Weiſe die Einheit zur Vielheilt werde — oder ob ſie unzertheilt, und immer abgeſondert von den übrigen Dingen, für ſich beſtehend bleibe **). Aehnliche Einwürfe gegen die Mittheilung der Einheit, der Plato hier ſchon erwähnt, ſehen wir bei'm Ariſtoteles ***) und Sextus ****) wiederholt, die hier-

*) *Plat. in Phileb. p.* 219. *Ed. Bip.*

**) *Plat. Phileb. p.* 216. *Ed. Bip.* — Aehnlicher Einwürfe erwähnt er noch in andern Stellen, z. E. *Rep, VII. p.* 699. — *In Parmenide p.* 1117-1119.

***) Ueber die Einwürfe, die Ariſtoteles hierüber macht, ſehe man nach: *Met. XII,* 7. 8. 9. *p.* 569-574.

****) *Sext. Pyrrhon. Hypotyp. III,* 157-167. *p.* 166-168.

hierüber nichts Neues gegen die Pythagoräer vorbringen.

§. 45.

Eben ſo wie Plato, leiteten die Pythagoräer die in den einzelnen zuſammengeſezten Dingen befindliche Einheit, aus der Monas her. Dem Ungenannten bei'm **Photius** zufolge, behaupten ſie, das **Eine** ſeye in den Zahlen, (den erzeugten Dingen), nehmlich dieſes **Eine** ſeye in den Zahlen, als Mittheilung der intelligiblen Einheit, die Einheit aber, in den intelligiblen Weſen *). **Sextus** ſagt ausdrücklich, daß die Pythagoräer, die in den ſinnlichen Dingen exiſtirende Einheit, für eine Mittheilung der Monas gehalten **). Hiemit ſtimmt Moderatus überein, dem zufolge ſie die Einheit, welche die Einzelnen beſondern Dinge zuſammen verbinde, als eine Folge der aus der erſten Einheit hervorgehenden Mittheilung betrachtet haben ***). Dieſer Schriftſteller erinnert dabei zugleich, daß nicht blos die Pythagoräer, ſondern noch andre Weltweiſe mehr, gewiſſe erſte Urſachen und Kräfte angenommen, durch welche die Einheit in den übrigen Dingen hervorgebracht werde †). Auch Ariſtoteles — ob er gleich in ſo vielen Stellen die Mittheilung der Einheit, gegen die Pythagoräer

 und

*) Phot. *Bib. Cod* 259. *p.* 1314.

**) Sext. Emp. *Pyrrhon. Hyp. III*, 156. 158 - 162. *p.* 165. 166. 167. — *Adv. Math.* X, 261. 276. *p.* 676. 679. Man ſehe hierüber §. 27. in dieſem dritten Buch nach, wo dieſe Stellen abgeſchrieben ſtehn.

***) Και γαρ το ἑν εν τοις κατα μερος ἑν τοιυτον ὑπαρχει, ἡνωμενον τοις μερεσιν, και συμπνυν, κατα μετυσιαν τυ πρωτυ αιτιυ. Moderat. *ap. Porph. in Vita Pythag. p.* 203.

†) Αλλ' ὁτι ιδειν και τυς αλλυς Φιλοσοφυς δυναμεις τινας απολιποντας ἑνοποιυς, και διακρατητικας των ὁλων υσας. *vb. ſup.*

und Platoniker beſtreitet — nimmt ſolche einigende, Einheit verurſachende Kräfte und Potenzen an, die er das erſte Eine nennet *).

§. 45.

Unter die Eigenſchaften der Monas, die man für ein untheilbares Weſen hielt, wurde auch das Beſtimmen und Begränzen gerechnet **), nehmlich daß ſie die Vielheit der Materie beſtimme, und das Unbegränzte, oder die unbeſtimmte Dyas, begränze; Zarates, Lehrer des Pythagoras, habe das ἑν den Vater, und die Dyas, die Mutter der Zahlen genannt ***). Das ἑν wurde als das Princip der Zahlen, und als das Maaß der Dinge vorgeſtellt ****), und das eine von den drei Principien — nicht alle Principien überhaupt †) — das περας genannt

*) Ὡθ' ἑν αν ειη πρωτον, το ταις ȣσιαις αιτιον τȣ ἑνος. *Met. IX*, 1. *p.* 543.

**) Οι μεν Πυθαγορικοι — κατηγορȣσι, τȣ μεν αγαθȣ το ἑν πεπερασμενον, το μενον, κ. τ. λ. Plutarch. *de Iſide et Oſirid. p.* 370. — οἱ δε Πυθαγορειοι, δυο μεν τας αρχας κατα τον αυτον ειρηκασι τροπον. — το πεπερασμενον, και το απειρον, και το ἑν ȣχ ἑτερας τινας ῳηθησαν ειναι φυσεις, οἱον, πυρ η γην, η τι τοιȣτον ἑτερον, αλλ' αυτο το απειρον, και αυτο το ἑν ȣσιαν ειναι κ. τ. λ. *Ariſt. Met. I*, 5. *p.* 488.

***) Αμεριστον μεν γαρ ειναι το ἑν, μεριστον δε, το πληθος. εκ δε τȣτων γινεσθαι τον αριθμον τȣ ἑνος ὁριζοντος το πληθος, και τῃ απειριᾳ περας εντιθεντος, ἡν και δυαδα καλȣσιν αοριστον. και Ζαρατας ὁ Πυθαγορȣ διδασκαλος ταυτην μεν εκαλει τȣ αριθμȣ μητερα, το δε ἑν, πατερα. *Plutarch. de Anim. procreat. p.* 1012.

****) Το δε ἑν, τȣ αριθμȣ αρχη και μετρον. *Ariſtot. Met. IV*, 15. *p.* 517.

†) Nehmlich nur das intelligible Princip wurde das περας genannt, nicht aber die Materie und rohe Weltſeele: denn dieſe waren diejenigen, welche von dem intelligiblen Princip die Beſtimmung empfingen.

genannt †). Auch ſagt Ariſtoteles noch, daß man die Dinge, welche die Körper ausmeſſen, begränzen und beſtimmen, als die Fläche, die Linie, der Punkt und die Monas für Subſtanzen gehalten ††), und von der Zahl behauptet worden ſey, daß ſie alles begränze †††).

Plato erkläret im Philebus, was er für einen Begriff mit dem περας verknüpfe; er eignet demſelben gleichfals die Eigenſchaft des Beſtimmens und Begränzens zu *). Dieſes Begränzende und Beſtimmende, nennet er in eben dieſem Geſpräch, auch das **Eine** **). Aus gleicher Urſach, gaben die Pythagoräer der Monas, den Nahmen περας. Sie wollten dadurch anzeigen, die Monas ſeye ein Princip, welches die unendliche Vielheit in der Materie begränze, beſtimme und meſſe. — Auch der Stagirit betrachtete die Zahl und die Einheit, als das Maaß der Dinge, durch welches man das **Wieviel** (quantum) derſelben erkenne: indem die Einheit das Princip der Zahl ſeye ***). Auf ſolche Weiſe hat man zu allen Zeiten, über die Eigenſchaften der Einheit

 gedacht.

†) Ἡ μεν γαρ αρχη, περας τι. *Met. IV*, 17. p. 517.

††) Δοκει δε τισι τα τȣ σωματος περατα, οἱον επιφανεια, και γραμμη, και ϛιγμη, και μονας, ειναι ȣσιαι. *Met. VI*, 2. p. 523.

†††) Ὁλως ὁ αριθμος δοκει τισι τοιȣτος ειναι. αναιρȣμενȣ τε γαρ, ȣδεν ειναι. και ὁριζειν παντα. *Met. IV*, 8. p. 513.

*) *In Phileb.* p. 238. 239. *Ed. Bip.*

**) *Vb. ſup.* p. 219.

***) Menſura enim id eſt, quo quantum cognoſcitur. Cognoſcitur autem quantum, prout quantum, aut vno, aut numero: omnis vero numerus, vno. Quare omne quantum, prout quantum, vno cognoſcitur. — Vnum principium eſt numeri. *Met. IX*, 1. p. 544.

gedacht. So erkläret z. E. Mallebranche, die Einheit für das allgemeine Maaß der Dinge*) u. ſ. w.

Wir ſehen hier alſo, daß die von den Pythagoräern der Monas beigelegten Eigenſchaften, ganz und gar mit denjenigen übereinſtimmen, unter welchen die metaphyſiſchen Philoſophen das intelligible Princip — das von ihnen ἕν genannt wurde — vorzuſtellen pflegten. Zugleich lernen wir auch begreifen, warum dieſe Philoſophen dieſes Princip das ἕν genannt, und die Pythagoräer die Einheit zum darſtellenden Zeichen deſſelben gemacht: denn der Nahme der Einheit, war — dem mit ihr verknüpften Begriff zufolge — am paſſendſten und ausdruckvollſten, um die Natur und die Eigenſchaften des intelligiblen Princips der Metaphyſiker zu bezeichnen.

§. 47.

Der vom Plato vorgetragenen metaphyſiſchen Philoſophie zufolge, hingen die, durch das ἕν, in der Materie erfolgten Beſtimmungen und Begränzungen, von den Ideen ab. Durch dieſe wurde die Natur und das Weſen, die Art des Seyns aller erzeugten Dinge, beſtimmt. Jede Idee ſtand, als ſich mittheilende Ur-Subſtanz, einer gewiſſen Klaſſe und Gattung erzeugter Weſen vor, und theilte derſelben die ihr als dieſe Gattung Weſen zukommen müſſenden

*) Pour comparer les choſes entr' elles, ou plutôt pour meſurer exactement les rapports d'inégalité, il faut une meſure exacte: il faut une idée ſimple et infiniment intelligible: une meſure univerſelle, et qui puiſſe s' accommoder à toutes ſortes de ſujets. Cette meſure eſt l'unité. C'eſt par elle qu'on meſure exactement toutes choſes, et ſans elle il eſt impoſſible, de rien connoitre avec quelque exactitude. *De la Recherche de la verité. liv. VI. chap. 5.*

müſſenden Eigenſchaften und Art des Seyns mit. Die Pythagoräer betrachteten, wie ich im Vorhergehenden gezeigt, ihre abgeſonderten intelligiblen Zahlen, aus eben dem Geſichtspunkt, aus welchem Plato ſeine Ideen anſahe. Jene leiteten aus der Mittheilung der intelligiblen Zahlen, ſo wie dieſer aus der Mittheilung der Ideen, die bei den erzeugten Weſen verurſachte Einheit her, durch welche ihre Natur und Eigenſchaften — vermöge welcher ſie ein gewiſſes Etwas würden, das die intelligiblen Zahlen, oder Ideen, nachahmend darſtelle — beſtimmt würden *). Da nun zwiſchen beiden Syſtemen eine völlige Aehnlichkeit ſtatt findet, ſo glaube ich nicht unrecht zu thun, wenn ich hier das Pythagoräiſche — in Abſicht der der Monas beigelegten Eigenſchaft, die Materie zu beſtimmen und zu begränzen — durch das Platoniſche, als das mehr Bekannte, zu erklären und begreiflicher zu machen ſuche. Wenn ich alſo in dem Folgenden von den Ideen rede, ſo werde ich darunter immer zugleich auch die Pythagoräiſchen Zahlen verſtehn. Beſonders will ich hiebei das vom Plato im Philebus gebrauchte — obgleich nicht ganz ausgeführte — Gleichniß von der Sprache **) zu nüzzen ſuchen, und eine Anwendung von demſelben bei der izt vorzunehmenden Erklärung machen. Dieſer Weltweiſe bedient ſich deſſelben, da er vom Verhältniß des *περας* zum *απειρον* — in Abſicht der von dem

 erſtern

*) Plato und die Pythagoräer behaupteten, ſagt der Stagirit, daß durch die Zahlen, das Subſtanzielle und Weſentliche bei den erzeugten Dingen verurſacht werde: *ελεγε (Πλατων), και το τους αριθμους αιτιους ειναι τοις αλλοις της ουσιας, ὡσαυτως εκεινοις (πυθαγορειοις).* *Met. I, 6. p. 489.*

**) *Plat. in Philebo, p. 220-223. Ed. Bip.*

erſtern bei dem leztern ſtatt findenden Mittheilungen — redet. Er dachte unter dem πεϱας das ἑν, oder die Ideen. Alles alſo, was bei dieſem Gleichniß auf das πεϱας angewendet werden darf, kann auch auf die Ideen, oder Zahlen, gedeutet werden.

§. 48.

Der Sinn von dem, was Plato, in den eben angezeigten Stellen des Philebus, ſagt, läuft auf Folgendes hinaus: Es giebt laute und ſtumme Buchſtaben, und Sylben. Die erſtern, die Vokale, ſind ſelbſtlautend, und durch ſich ſelbſt vernehmlich; bei ihnen findet keine fremde Mittheilung ſtatt: ſie können durch ſich ſelbſt ausgeſprochen werden. Die Konſonanten, ſind nichts für ſich ſelbſt, haben keinen Selbſtlaut; ſie können nicht für ſich ſelbſt ausgeſprochen, und, ohne Mittheilung der Vokale, durch ihre Zuſammenſezzung, keine Töne und Laute aus ihnen hervorgebracht werden. Die Sylben ſind die Reſultate der von den Vokalen an die Konſonanten erfolgten Mittheilung. Die grammatiſche Kunſt verurſacht das Ganze, die Sprache ſelbſt, indem ſie die Sylben, Worte und Perioden zuſammenſezt: welches dadurch geſchieht, wenn ſie die Konſonanten, ſo, ihrer Zahl nach, beſtimmt, daß ſie zu den Vokalen paſſen, die ihnen den Laut mittheilen ſollen: und dann auch die Sylben, ſo, ihrer Zahl nach, beſtimmt, daß Worte daraus entſtehen können. Auf ſolche Weiſe wird das gemeinſchaftliche Band geſtiftet, welches alle Buchſtaben zu Sylben, dieſe zu Worten, und die leztern zu Perioden vereinigt, und auf dieſe Weiſe die Sprache verurſacht. Dies iſt ohngefähr der Sinn von dem, was Plato, durch das gebrauchte Gleichniß von der Sprache, andeuten wollte.

Bei der Anwendung hievon, kommt folgendes Reſultat heraus: Die Selbſtlauter ſind die Ideen, oder abgeſonderten Zahlen der Monas, und die ſtummen Buchſtaben, die Vielheit der Materie; die aber, aus der Mittheilung der lauten an die ſtummen Buchſtaben, entſtehenden Sylben und Worte, und das dadurch verurſachte Ganze der Sprache, bedeuten die erzeugten Dinge, und die ganze Sinnenwelt überhaupt. Die grammatiſche Kunſt aber, welche alle dieſe Vereinigungen verurſacht, iſt die Gottheit, oder auch die durch Mittheilung des νους hervorgebrachte göttliche Weltſeele, die eigentlich dieſer Sinnenwelt unmittelbar vorſteht und ſie regiert, und in derſelben alles unmittelbar würkt. Sie ordnet die Vielheit der Materie zuſammen, bringt ſie in das gehörige Verhältniß zu den intelligiblen Ideen, oder Zahlen, und verurſacht dadurch die Formen und Figuren derſelben, welche die, durch jene (die göttliche Welſeele), ihr ſich mittheilenden intelligiblen Urweſen nachahmend darſtellen *).

§. 49.

Nur durch Mittheilung der Vokale, werden würkliche Töne, Klang und Ausdruck bei den Konſonanten verurſacht. Die Vokale ſind von einfacher und nicht zuſammengeſezter Natur, und ihre Töne ſelbſtlautend, ohne daß ſie bei ihnen durch fremde Mittheilung verurſacht werden. Die Einheit bei den Konſonanten und die bei ihnen erfolgenden Töne, ſind Reſultate der Zuſammenſezzung der Konſonanten, und der an ſie geſchehenen Mittheilung der Vokale. Sie (die Konſonanten) werden nach einer gewiſſen beſtimm-

*) Man ſehe hiebei nach: Buch 1. Theil 7. Abſchn. 2.

beſtimmten Zahl — die dem hieraus hervorgebracht werd n ſollenden Reſultat entſprechen muß — auf die Weiſe zuſammengeſezt, daß ſie, ihrer Stellung und dem Maaß ihrer Vielheit nach, in das gehörige Verhältniß zu den Selbſtlautern kommen, und ſo nach die erforderliche Beziehung der Konſonanten zu den Vokalen ſtatt finde, der zufolge dieſe jenen ſich mittheilen. Ohne eine ſolche paſſende Beziehung der Konſonanten zu den Vokalen, kann kein Laut von dieſen in jenen verurſacht werden. Ihre Zuſammenſezzung, muß alſo der Natur der ſich mittheilen wollenden Selbſtlauter entſprechen. Dieſe geben den lautloſen Konſonanten, Leben, Weſen, Ausdruck und Klang.

Hievon nun die Anwendung. Die Selbſtlauter ſind die Ideen, in ihrer Beziehung auf die rohe Materie. Sie verurſachen durch ihre Mittheilung die Zuſammenſezzungen derſelben, und ihre jedesmaligen Formen, vermöge deren ſie etwas ihnen (den Ideen) Aehnliches werden. Für jedwede dieſer ſich mittheilenden Ideen, oder Zahlen, iſt eine gewiſſe beſondre Zuſammenſezzung und Organiſation der Materie erforderlich, die der Natur und dem Charakter derſelben (der Zahlen oder Ideen) allemal entſprechen muß. Nur auf dieſe Weiſe, wird die jedesmalige Maſſe der Materie, der ſich die Idee mittheilen will, dazu fähig gemacht, daß dieſe ihr beiwohnen, und ſie die Zeugung und Mittheilung derſelben empfangen kann *).

Die

*) Ariſtoteles ſagt: Wer aber die Idee einführet, der verurſacht etwas, das nur ein einziges Ding iſt, eine Vielheit. Die Idee als Princip betrachtet, hat Aehnlichkeit mit dem Manne, in ſeinem Verhältniß zum Weibe: denn dieſe empfängt durch einen Beiſchlaf;

Die Zuſammenſezzungen der Materie, werden, in Abſicht ihrer Zahl, ihrer Quantität, ihrer Stellung und Verhältniſſe, (wie viele Theile nehmlich, welche Stellung und Verhältniſſe derſelben dazu erforderlich ſind) durch die jedesmalige Idee, die ſich mittheilet, begränzt und beſtimmt. Die göttliche Weltſeele richtet ſich, bei der Zuſammenſezzung der Vielheit der Materie, was die Zahl ihrer Theile betrift, nach der jedesmaligen Idee, die, als höchſtes Urweſen, derjenigen Zuſammenſezzung der Materie vorſteht, der ſie ſich mittheilet, und dadurch eine Nachahmung von ſich, ein gewiſſes ihr ähnliches Geſchlecht von Sinnenweſen, verurſacht. Dadurch, daß die göttliche Weltſeele, bei der Anzahl der Theile, die dieſe Zuſammenſezzungen enthalten, das durch die vorſtehenden Ideen, oder intelligiblen Zahlen, beſtimmte Wieviel, der Zahl nach, befolgt, entſteht Ordnung und Harmonie: deren Reſultate die ſinnlichen Formen ſind, die als Mittheilungen der Ideen, dieſe leztern nachahmend darſtellen. Die Ideen nehmlich, beſtimmen die Anzahl der Theile. Weil nun dieſe Beſtimmung, und überhaupt alle Begränzung und Abmeſſung, bei den Theilen der Materie, und der bewegenden Kraft der Seele, von ihnen herrührte, ſo wurden ſie περας — d. i. dasjenige, wodurch Begränzung, Beſtimmung und Abmeſſung verurſacht wird — genannt.

§. 50.

Plato nahm, wie ich im Vorhergehenden gezeigt, bei allen Dingen, ſowohl bei phyſiſchen als moraliſchen Weſen, z. E. der Gerechtigkeit, Tapferkeit, Heiligkeit

ſchlaf; jener aber, als ein Einziger, beſchwängert viele: ὁ δε το ειδος επιφερων, ἑν, πολλας ποιει. ὁμοιως δ'εχει και το αρρεν προς το θηλυ. το μεν γαρ ὑπο μιας πληρȣται οχειας, το δ'αρρεν πολλα πληροι. *Met. I, 6. p. 489.*

keit u. ſo w. Ideen, als vorſtehende verurſachende Urbilder an, durch deren Mittheilung, die ſie in Nachahmung darſtellenden beſondern (konkreten) Weſen, z. E. die Gerechtigkeit, Tapferkeit, Heiligkeit u. ſ. w. entſtünden. Schon vorher hatten die Pythagoräer eben dieſes gethan. Sie ſetzten auch allen möglichen Dingen, ſichtbaren und unſichtbaren, phyſiſchen und moraliſchen, abgeſonderte intelligible Zahlen, als Urweſen, vor, durch deren Mittheilung ſie, als beſondre (konkrete) Weſen, verurſacht würden. So erklärten ſie z. E. die Gerechtigkeit, die Seele, den Verſtand, die Zeit u. d. m. durch Gründe, Verhältniſſe und Eigenſchaften, die von Zahlen hergenommen waren *)

Bei den moraliſchen Weſen, fanden eben ſo wie bei den phyſiſchen, gewiſſe Begränzungen, Abmeſſungen und Beſtimmungen ſtatt, wobei das **Wieviel** durch Zahlen angezeigt wurde. Auf dieſe Weiſe fanden alſo z. E. die Gerechtigkeit, Tapferkeit u. ſ. w. als beſondre (konkrete) Weſen, nur nach gewiſſen Abmeſſungen, Begränzungen und beſtimmten Zahlen, ſtatt. Das Wieviel, welches zu ihrer Hervorbringung erforderlich war, und durch die Zahl angedeutet wurde, wurde durch die ihnen vorſtehende intelligible Idee, oder Zahl, beſtimmt. Jedem Geſchlecht unter den erzeugten

*) Εν δε τοις αριθμοις εδοκυν θεωρειν ὁμοιωματα πολλα τοις ουσι και γιγνομενοις, μαλλον η εν πυρι και γη και ὑδατι. ὁτι το μεν τοιονδι των αριθμων παθος, δικαιοσυνη, το δε τοιονδι, ψυχη και νυς. ἑτερον δε καιρος και των αλλων, ὡς ειπειν, ἑκαστον ὁμοιως †) — οἱ δε Πυθαγορειοι προτερον περι τινων ολιγων, ὡν τυς λογυς εις τυς αριθμυς ανηπτον, οἱον, τι εστι καιρος, η το δικαιον η γαμος, κ. τ. λ. *Ariſt. Met. XII, 4. 567.*

†) *Ariſtot. Met. I, 5. p. 487.*

ten Weſen, ſichtbaren und unſichtbaren, phyſiſchen und moraliſchen, ſtand alſo eine gewiſſe intelligible Zahl als Urweſen vor. Wer eine Wiſſenſchaft dieſer Zahl hatte, der beſaß auch eine Wiſſenſchaft von dem, wodurch das Weſen des zu ihr gehörenden konkreten Geſchlechts beſtimmt wurde; er wußte nehmlich die Zahlen, welche das Wieviel bei ſeiner Zuſammenſetzung anzeigten.

§. 51.

Wenn durch die Ideen, bey den Zuſammenſezzungen der phyſiſchen und moraliſchen Weſen, das Wieviel, durch gewiſſe Zahlen beſtimmt wurde, ſo konnte dieſes Wieviel — oder die für jede Zuſammenſetzung gehörende ſinnliche Zahl, welche dieſes Wieviel bei jeder Zuſammenſetzung anzeigte — nur aus den Ideen oder den intelligiblen Zahlen, und der hiedurch erlangten Wiſſenſchaft erkannt werden. An der Erkenntniß dieſer, bei allen zuſammengeſezten, erforderlichen Zahlen mußte ſehr viel gelegen ſeyn. Denn durch die Wiſſenſchaft ſolcher Zahlen, oder des zur Natur jeder Sache gehörenden Wieviels lernte man dasjenige, was zur Erkenntniß der Beſtandtheile, welche dieſe Zuſammenſetzungen ausmachten, und daher zu ihrer Hervorbringung — z. E. ſolcher die die Gerechtigkeit, Tapferkeit, Kriegskunſt, Staatswiſſenſchaft u. d. m. betrafen — erforderlich war. Wer daher die die Natur der Gerechtigkeit, Tapferkeit, Kriegskunſt u. ſ. w. beſtimmenden Zahlen wußte, der lernte begreifen, worin die Gerechtigkeit, Tapferkeit u. ſ. w. ihrem Weſen nach beſtehe, und wurde dadurch dieſer Vorzüge und Vollkommenheiten ſelbſt theilhaftig. Nur ſolche, die auf dieſe Weiſe ihre Erkenntniß aus den intelligiblen Urweſen geſchöpft, hielten die metaphyſiſchen Philoſo-

phen für fähig, z. E. die Gerechtigkeit und Tapferkeit auszuüben, Krieg zu führen, den Staat zu verwalten u. ſ. w. Gleiche Bewandtniß hatte es mit den zu allen übrigen Gegenſtänden von dieſer Art gehörenden Zahlen. Wußte jemand die Zahlen von ſehr vielen Gegenſtänden dieſer Art, ſo war ſeine Erkenntniß und ſein Vermögen, Vieles zu vollbringen, um deſto größer. Ja, wer die zur Hervorbringung gewiſſer phyſiſcher Begebenheiten gehörenden Zahlen wußte, der war im Stande, gewiſſe Naturbegebenheiten, Wunder und auſſerordentliche Dinge zu verrichten. Die Erkenntniß dieſer Zahlen war der Schlüſſel zu der myſtiſchen Weisheit, in den Zeiten des frühen Alterthums, vermöge welcher die in derſelben geweihten Prieſter glaubten, in die Geheimniſſe der Natur eindringen, und übernatürliche Würkungen hervorbringen zu können. — Hieraus läßt ſich nun auch begreifen, warum in den älteſten Zeiten, gewiſſe Zahlen für vorzüglich heilig gehalten, und ihnen beſondre Kräfte und Würkungen zugeſchrieben worden u. ſ. w.

Zweites Hauptſtück.

Die Pythagoräer dachten unter der Monas, nicht blos eine einzige Subſtanz, ſondern mehrere Arten und Gattungen derſelben.

§. 52.

Plato begrif unter dem **Einen** (ἓν) nicht ein einziges Weſen, ſondern, wie wir geſehen, den höchſten Gott, den νοῦς und die Ideen; alſo mehrere Subſtanzen. Bei der Monas der Pythagoräer, welche mit dem ἓν des Plato übereinſtimmte, fand eben dieſes

ſtatt. Sie verſtanden unter derſelben nicht ein einziges alleiniges Weſen, ſondern ein einziges Hauptgeſchlecht, welches nicht nur mehrere Weſen, ſondern auch mehrere Arten und Gattungen davon enthalte. Sie nahmen daher in der Monas mehrere von einander verſchiedene Einheiten an; dieſe Verſchiedenheit derſelben ließen ſie aber nur in ſofern ſtatt finden, als dadurch die Einheit, in welcher ihr aller gemeinſchaftliches Weſen beſtand — und zu der ſie, als ihrem Hauptgeſchlecht, gehörten — nicht aufgehoben wurde. So gehören z. E. die Menſchen nach ihren verſchiedenen Arten, und alle Thiere, nach ihren ſo mannigfaltigen Klaſſen, Geſchlechtern und Gattungen unter die lebendigen Weſen, als Hauptgeſchlecht: allein der großen Verſchiedenheit bei denſelben ohnerachtet, wird dadurch nicht das Weſen der Einheit aufgehoben, das ſich bei ihnen allen befindet, und vermöge deſſen ſie zu dem einem Hauptgeſchlecht der lebendigen Weſen gehören. Sie treffen alle in den Eigenſchaften zuſammen, die das Weſen der lebendigen Naturen beſtimmen, und und ohne welche ſie nicht zu dem Geſchlecht derſelben gehören könnten. Eine ähnliche Bewandtniß hatte es mit den verſchiedenen in der Monas, als Hauptgeſchlecht, befindlichen Weſen, und den verſchiedenen Arten und Gattungen derſelben. Sie waren ſich alle in dem gleich, was das Weſen der Monas ausmachte, zu der ſie als ihrem Hauptgeſchlecht gehörten.

§. 53.

Daß dieſes ſich würklich ſo verhalten, erhellet aus gewiſſen hierauf abzielenden Erklärungen des Ariſtoteles. So ſagt er z. E. diejenigen welche Ideen und daher auſſer den ſinnlichen Dingen, noch gewiſſe andre intelligible Subſtanzen angenommen, hätten meh-

rere **Geſchlechter** derſelben zugelaſſen, und daher z. E. einen idealen Menſchen *), ein idealiſches Pferd, eine ideale Geſundheit u. ſ. w. angenommen **). Wenn es alſo mehrere Geſchlechter von Ideen gab, ſo mußte unter denſelben überhaupt eine Mehrheit ſtatt finden. Die Ideen aber gehörten zu dem **Einen**, das Pythagoras Monas nannte. Hiezu nehme man noch, was der Stagirit in einer andern Stelle ſagt, wo er auf die Pythagoräer zielt — und es unter andern heißt: „begreiſt jede Idee ein gewiſſes Etwas, d. i. ein gewiſſes Geſchlecht, Art oder Gattung unter ſich, und ſind **die Zahlen Ideen**, ſo wird eine ſolche Idee, die dergleichen — mögen es Gattungen von ſinnlichen oder andern Dingen ſeyn — unter ſich begreift, ein Unendliches vorſtellen. Wenn nun die Zahlen nur bis zur **Zehn** gehn, und unter dieſer begriffen ſind, wie einige ſagen ***) ſo wird es gleich zuerſt gar bald an Ideen fehlen. Man ſetze alſo z. E. daß die Dreiheit (**Trias**) den idealen intelligiblen Menſchen vorſtelle: was für eine Zahl wird alsdann das ideale intelligible Pferd unter ſich begreifen? Denn die **ideale intelligible Zahl, ſoll ja nur bis zur Dekas reichen.** Es iſt aber

*) Nehmlich das intelligible Urweſen der Menſchheit, durch deren Mittheilung, die ſinnlichen Menſchen entſtehn.

**) Ετι δε ποτερον τας αισθητας ουσιας μονας ειναι φατεον, η και παρα ταυτας αλλας. και ποτερον μοναχως, η ΠΛΕΙΩ ΓΕΝΗ τετυχηκεν; οἷον οἱ λεγοντες τα τε ειδη ειναι. — αυτο γαρ ανθρωπον φασιν ειναι, και αυτο ἱππον και ὑγιειαν etc. *Met. II, 2. p. 497.*

***) Dieſe ſind die Pythagoräer, welche, dem Stagiriten zufolge, zehn Hauptzahlen in der Monas annahmen: λεγω δ' οἷον, επειδη τελειον ἡ δεκας ειναι δοκει, και πασαν περιειληφεναι την των αριθμων φυσιν, και τα φερομενα κατα τον ουρανον, δεκα μεν ειναι φασιν. *Ariſt. Met. I, 5, p. 488.*

aber nothwendig, daß auch dieſe unter gewiſſen Zahlen begriffen werden: denn ſie gehören ebenfals zu der Klaſſe der Subſtanzen und Ideen, d. i. zu denjenigen Naturen, welche von einem jeden Geſchlecht, das Urweſen enthalten, und das Weſen der zu demſelben gehörenden Dinge und Geſchöpfe verurſachen und beſtimmen. Allein auf ſolche Weiſe muß ein Mangel an Ideen entſtehn, indem keine, als Urweſen, den übrigen Geſchlechtern werden vorſtehen können. Es iſt alſo höchſt ungereimt, daß die intelligiblen idealiſchen Zahlen, nur bis zur Zehn gehn, bis zur Eilf (ενδεκαδος) aber nicht: und alſo die übrigen Gattungen der Dinge, die doch auch unter den Zahlen begriffen werden, keine idealen Zahlen vorſtellen ſollen *). Es ſind und entſtehen alſo einige Dinge, bey denen gar keine Ideen vorhanden ſind. Dieſerhalb finden kann bey dieſen keine Ideen ſtatt" u. ſ. w.**). — Aus dieſen

 beiden

*) Wenn auch die Pythagoräer in ihren idealen Ur-Zahlen nur bis auf die Zehn giengen, ſo konnten doch bey jedem Geſchlecht, Art und Gattung noch immer welche vorhanden ſeyn, und ſelbigen als Urweſen vorſtehen. Denn ſie nahmen wieder viele Unter-Geſchlechter, Unter-Gattungen und Arten an, die alle unter dieſer Zehn begriffen waren, ſie aber nicht überſteigen durften. Auf dieſe Weiſe aber — da unter dieſen zehn Zahlen, als Hauptzahlen, immer wieder noch andre Unter-Zahlen als Unter-Gattungen und Arten geſezt wurden — konnten alſo die für die verſchiedenen Geſchlechter, Gattungen und Arten der erzeugten Dinge, erforderlichen idealiſchen Zahlen ſehr gut herauskommen.

**) Ετι ει πασα ιδεα τινος, οἱ δε αριθμοι ιδεαι, και ὁ απειρος ιδεα τινος, η των αισθητων, η αλλου τινος. — αλλα μην ει μεχρι της δεκαδος ὁ αριθμος, ὥσπερ τινες φασι, πρωτον μεν ταχυ επιλειψει τα ειδη. οἷον ει εστιν ἡ τριας αυτοανθρωπος, τις εσται αριθμος αυτοἵππος; αυτο γαρ ἕκαστος αριθμος, μεχρι δεκαδος. αναγκη δη των εν τουτοις αριθμων τινας ειναι. ουσιαι γαρ και ιδεαι οὗτοι. αλλ' ὁμως επι-

beiden Stellen erfahren wir alſo, daß bei den Zahlen und den Jdeen eine Mehrheit ſtatt gefunden, und ſie in mehrere Gattungen eingetheilt worden; ferner daß dieſe zehn Zahlen intelligible und abgeſonderte Zahlen geweſen, und zur Monas gehört haben.

§. 54.

Auch noch in verſchiedenen andern Stellen, redet der Stagirit von einer Mehrheit der Zahlen in der Monas *). Unter andern bricht er hierüber in folgende Erklärung aus: „Allein auch das, was gewiſſe Andre über die Zahl vorbringen, iſt nicht recht geſagt. Sie halten die Zahlen für mathematiſche Weſen, die unter allen Dingen zuerſt geſezt werden müßten, und deren Princip das Eine an und für ſich ſelbſt ſey. Denn es iſt ungereimt zu ſagen, wie jene ſich ausdrükken, daß es unter den Dingen, welche Eins ſind, ein Eins gebe, welches zuerſt ſey; bei den Zweiheiten und Dreiheiten hingegen, dürfe dieſes nicht ſtatt finden, und bei dieſen keine Zweiheit oder Dreiheit zuerſt geſezt werden: denn mit dieſen hat es ja gleiche Bewandtniß, wie mit der Einheit. Wenn es nun auf dieſe Weiſe mit den Zahlen ſteht, und ſie als mathematiſche Weſen geſezt werden, ſo kann das Eine keineswegs das Princip derſelben ſeyn. Denn hieraus würde alsdann nothwendig folgen, daß ein ſolches Eins von andern Einheiten verſchieden ſeyn müßte. Fände dergleichen

επιλειψει. — ατοπον δε και το της μεν δεκαδος ειναι ιδεαν, ενδεκαδος δε μη, μηδε των εχομενων αριθμων. ετι δε και εστι και γινεται ενια, και ὧν ειδη ουκ εστιν. ὡστε δια τι ου κακεινων ειδη εστιν. *Met. XII, 8. p. 572.*

*) Γαρ εν τη δεκαδι αυτη, ενεισι δεκα μοναδες. — αναγκη διαφερειν τας μοναδας εν τη δεκαδι ταυτη. *Met. XII, 7. p. 570.*

gleichen nun ſtatt, ſo müßte auch die erſte Zweiheit, von andern Zweiheiten verſchieden ſeyn, und dieſes ebenfals bei den übrigen Zahlen ſtatt finden. — Es iſt alſo nicht möglich, daß die Zahl etwas Abgeſondertes vorſtelle *)." Hier erklärt Ariſtoteles abermahls mit deutlichen Worten, daß eine Mehrheit und Verſchiedenheit der Zahlen in der Monas angenommen worden. Hiemit ſtimmt auch Moderatus **) und der unbekannte Verfaſſer vom Leben des Pythagoras bei'm Photius ***), überein: ihnen zufolge, haben die Pythagoräer zehn Hauptzahlen angenommen, und ihre Dekas hat alle Gattungen der Zahlen in ſich geſchloſſen, weswegen ſie die vollkommne Zahl genannt worden.

§. 55.

In Abſicht der Art zu zählen, ſagt Ariſtoteles Folgendes: „Der Mathematiker zählt nach dem Eins, zwei. Nehmlich er zählet nach dem vorhergehenden Eins, ein andres Eins. Nach dieſen zweien †), zählet

*) Αλλα μεν ȣδ᾽, ὡς ἑτεροι τινες λεγȣσι περι των αριθμων λεγεται καλως — τα δε μαθηματικα ειναι, και τȣς αριθμȣς πρωτȣς των οντων, και αρχην αυτων ειναι αυτο ἑν· ατοπον γαρ, το ἓν μεν ειναι τι πρωτον των ἑνων, ὡσπερ εκεινοι φασι. δυαδα δε των δυαδων μη, μηδε τριαδα των τριαδων. τȣ γαρ αυτȣ λογȣ παντα εστιν. ει μεν ȣν ὁτω εχει τα περι τον αριθμον, και θεσει τις ειναι τον μαθηματικον μονον, ȣκ εστι το ἑν αρχη. αναγκη γαρ διαφερειν το ἑν το τοιȣτο των αλλων μοναδων. ει δε τȣτο, και δυαδα τινα, πρωτην την των δυαδων. ὁμοιως δε και τȣς αλλȣς αριθμȣς τȣς εφεξης. — ȣκ αν ενδεχοιτο ειναι τον αριθμον χωριστον. *Met. XII*, 8. 571.

**) Παντα δε λογον και πασαν αναλογιαν, και παν ειδος αριθμȣ περιεχει ἡ δεκας. *Moderat. ap. Porphyr. l. c. p.* 204.

***) *Phot. Bib. Cod.* 259, *p.* 1314.

†) Dieſe nehmlich nennt er zwei (δυο), nicht Zweiheit (δυας), d. i. eine zuſammengeſezte Zahl, die aus zwei Eins

let er wieder ein ander Eins, welches er Drei *) nennet. Bei den übrigen Zahlen verfährt er auf gleiche Weiſe. Derjenige aber, der im Zählen nicht die mathematiſche Methode beobachtet, zählet nach dem Eins, zwei andre, ohne daß er die erſte Einheit dazu rechnet **) und nach der Zweiheit, die Dreiheit, ohne daß er zu ſelbiger die vorhergehende Zweiheit mit hinzunimmt. Und eben ſo macht ers bei den übrigen Zahlen ***).ª — Bei dieſer Stelle müſſen wir zuerſt bemerken, daß Ariſtoteles einen Unterſchied zwiſchen dem macht, was er **zwei** und **drei**, und wieder zwiſchen dem, was er **Zweiheit** und **Dreiheit** nennet; die **zwei** und **drei** heißen bei ihm *δυο* und *τρια*, die **Zweiheit** und **Dreiheit**, *δυας* und *τριας* †).

§. 56.

Einheiten beſteht. Dieſe Zwei nun aber iſt nicht zuſammengeſezt, eben ſo wenig, als die ihr vorhergehende Zahl, die als Eins zuerſt gezählt wird.

*) Hierunter verſteht er wieder keine Dreiheit (*τριας*), keine zuſammengeſezte Zahl, ſondern die dritte Einheit, die auf die beiden vorhergehenden gefolgt, die nun mit dieſen zuſammen, drei hinter einander folgende Einheiten ausmacht.

**) D. i. er zählet eine Zweiheit, die zwei Gegenſtände in ſich ſchlißt; bei denen aber, der erſtere, der ihr vorhergehet, und der als Eins gezählt wurde, nicht mit hinzu genommen wird.

***) *Ὁ μεν μαθηματικος αριθμειται μετα το ἑν, δυο; προς τῳ εμπροσθεν ἑνι, αλλο ἑν. και τα τρια, προς τοις δυσι τουτοις, αλλο ἑν. και ὁ λοιπος δε ὡσαυτως. ἑτος δε μετα το ἑν, δυο ἑτερα, ανευ του ἑνος του πρωτου, και ἡ τριας, ανευ της δυαδος. ὁμοιως δε και ὁ αλλος αριθμος. Met. XII. 6. p. 569.*

†) Ich bitte, auf dieſen Unterſchied hier zwiſchen dem, was zwei und drei, Zweiheit und Dreiheit, heißet, wohl zu merken, indem ich nachher, wo ich von der unbeſtimmten Dyas rede, bei ihrer Erklärung, eine

§. 56.

Von dieſer zwiefachen Zählungsart, glaube ich, läßt ſich bei der Zählungsart der Pythagoräer — vermöge welcher ſie die verſchiedenen Einheiten in der Monas gezählt, und ſie dadurch nach ihren Verſchiedenheiten, zu beſtimmen, und in ihrem Charakter zu bezeichnen geſucht — folgende Anwendung machen: Der erſtern ganz mathematiſchen (wie ſie der Stagirit nennt), bedienten ſie ſich vermuthlich, wenn ſie die Zahlen aus der Monas, als ſimple einzelne Zahlen betrachteten, die, in der Bedeutung, in der ſie genommen wurden, keine Mehrheit in ſich ſchloſſen, ſondern ein bloßes Eins für ſich ausmachten, und in der Art, in welcher ſie exiſtirten, nur einmahl da waren: ſie mochten nun, als ein ſolches Eins für ſich, entweder einzelne Weſen, oder einzelne Geſchlechter und Gattungen von Weſen vorſtellen. Die zweite nicht mathemathiſche Art zu zählen, gebrauchten ſie, wenn ſie keine einzelne Zahlen, entweder als einzelne beſondre Weſen oder Geſchlechter, Gattungen u. ſ. w. als eine Einheit für ſich, charakteriſiren, ſondern wenn ſie eine Mehrheit, entweder von einzelnen Subſtanzen (die zu einer gewiſſen Gattung), oder von gewiſſen Gattungen (die zu einem gewiſſen Geſchlecht), oder auch eine Mehrheit von gewiſſen Geſchlechtern (die zu einem gewiſſen Haupt-Geſchlecht oder Haupt-Art, gehörten u. ſ. w.), anzeigen wollten. Solche Mehrheiten wurden alsdann nach ihrer beſtimmten Menge, z. E. wenn ſie **drei** oder **vier** an der Zahl in ſich enthielten, eine **Dreiheit** und **Vierheit**, τϱιας und τετϱας u. ſ. w. genannt. Wie dies zu verſtehen, werden folgende Beiſpiele erläutern: die Monas war z. E. zugleich ein Eins und

 auch

Anwendung von dieſer Unterſcheidung zwiſchen Zwei und Zweiheit machen werde.

auch eine Mehrheit; nehmlich ein Eins war ſie, da ſie nur ein einziges Haupt-Geſchlecht von ſolchen Subſtanzen vorſtellte, deren aller Weſen in der Einheit beſtehen ſollte. In Abſicht des nur einzigen einmahligen *) Daſeyns dieſes Hauptgeſchlechts, war die Monas, der Zahl nach, nur ein Eins: ein Eins für ſich, blos ein einzigesmal da. Wenn aber die Einheit in dem Verhältniß, da ſie, als höchſtes Genus, mehrere Untergeſchlechter oder Arten in ſich begrif, betrachtet wurde, ſo bedeutete ſie, in Abſicht dieſer Untergeſchlechter **), eine Mehrheit. Der Zahlnahme derſelben, wurde durch ihre Anzahl — wie viele ihrer waren — beſtimmt. Enthielt die Monas zehn Untergeſchlechter in ſich, ſo machten dieſe eine Zehnheit (Dekas) aus, nnd die Monas ſtellte in dieſer Rückſicht zugleich ein Eins und auch eine Dekade vor. Eben ſo wie ein Triangel zugleich ein Eins und eine Mehrheit in ſich ſchließt. Denn ein Eins iſt er als Hauptgeſchlecht, in ſofern er, nach ſeinem allgemeinen Weſen, als Triangel — da er eine von drei Seiten eingeſchloſſene Figur vorſtellt — betrachtet wird. Nahmen wir ihn aber nach ſeinen verſchiedenen Arten, z. E. als einen gleichſeitigen Triangel, als ein Iſoſceles und Scalenum, ſo kommt eine Mehrheit, eine Dreiheit, heraus. Ohnerachtet dieſer Mehrheit und Verſchiedenheit, bleiben dieſe dreierlei Arten Figuren, alle Triangel, (denn jede derſelben iſt eine dreiſeitige Figur), und machen daher noch immer ein Eins aus.

So auch bei den Untergeſchlechtern in der Monas. Wenn dieſe, den bei ihr angenommenen zehn Zahlen zufolge

*) In ſofern es nehmlich ein einziges Hauptgeſchlecht vorſtellte, deſſen Weſen und Charakter Einheit war.

**) Die wegen ihres Verhältniſſes und ihrer Aehnlichkeit mit dem höchſten Genus, alle zur Monas gehörten.

zufolge, z. E. zehn Untergeſchlechter enthielt, ſo machten dieſe eine Dekas aus; unbeſchadet dies aber ihrer Einheit: eben ſo wenig als die Einheit des Triangels, die ſein allgemeines Weſen, als dreiſeitige Figur, beſtimmt, darunter leidet, daß derſelbe auch eine Dreiheit, nehmlich noch drei Untergeſchlechter von Triangeln in ſich begreiſt. Enthielt nun die Monas eine Dekade, ſo wurde jedes von dieſen Geſchlechtern für ſich, durch Zahlen von einander unterſchieden, durch Zahlen benennet, und charakteriſtiſch bezeichnet. Dieſes geſchahe nach der mathematiſchen Zählungsart, deren Ariſtoteles erwähnt: indem ſie alsdann der andre, dritte, vierte (δευτερος, τριτος, τεταρτος) gezählt und genannt wurden. Dies läuft auf die Art heraus, da Ariſtoteles die Pythagoräer deswegen durchnimmt, daß ſie bei den in der Monas befindlichen mehrern Einheiten, ein erſtes Eins — mithin mehrere Einheiten — gezählt hätten *). Da ſie keine Nahmen für dieſe Weſen hatten, ſie aber alle unter dem Begrif der Zahlen dachten, ſo bedienten ſie ſich derſelben zugleich als Unterſcheidungsmerkmahle, um auf dieſe Weiſe den charakteriſtiſchen Unterſchied dieſer intelligiblen Weſen, in Abſicht ihrer jedesmaligen beſondern Natur als Einheit, zu benennen und anzudeuten: dem ähnlich, wenn die beſondere Natur der Triangel z. E. durch die Nahmen Scalenum, Iſoſceles u. ſ. w. ausgedrückt wird **).

§. 57.

Von der nicht mathematiſchen Art im Zählen, machten ſie alsdann Gebrauch, wenn ſie mehrere Geſchlech-

M 5

*) Ατοπον γαρ, το ἑν μεν ειναι τι πρωτον των ἑνων, ὡσπερ εκεινοι φασι. *Met. XII*, 8. *p.* 571.

**) Man ſehe hierbei den Moderatus nach; *ap. Porphyr. in Vit. Pythag. p.* 202. 203. 204.

ſchlechter oder Arten, die zu einem gewiſſen Hauptge-ſchlecht oder einer Hauptart gehörten, hierin charakteriſiren, und in ihrer Wievielheit bezeichnen wollten. Hatte z. E. ein Hauptgeſchlecht drei Untergeſchlechter unter ſich, ſo hießen ſie in Abſicht ihrer Wievielheit und ihres Verhältniſſes zum Hauptgeſchlecht, eine Dreiheit; eben ſo wie die drei Arten von Triangeln, das aequilaterum, aequicrurum und ſcalenum, in Abſicht ihrer Wievielheit und ihres Verhältniſſes zum Hauptgeſchlecht, das Triangel heißt, eine Dreiheit genannt werden können. Auf gleiche Weiſe ſcheinen die Pythagoräer verfahren zu haben. Die Anzahl der zu dem Hauptgeſchlecht gehörenden Untergeſchlechter und Gattungen, beſtimmte hievon den Nahmen deſſelben. Gab es z. E. drei, vier, oder zehn ſolcher zu einem Hauptgeſchlecht gehörenden Untergeſchlechter, ſo hießen ſie eine Dreiheit, Vierheit, Zehnheit. Dieſe in der Dreiheit, Vierheit oder Zehnheit enthaltnen Gattungen, wurden wieder jede für ſich ſelbſt, durch die mathematiſche Zählart benannt und charakteriſirt, und hießen daher das erſte, zweite, dritte u. ſ. w. — Enthielten nun die zu den Hauptgeſchlechtern gehörenden Untergeſchlechter wieder noch beſondre Arten und Gattungen, ſo wurde der Nahme der leztern abermahls durch ihre Anzahl beſtimmt. Wenn daher z. E. von den in der Trias befindlichen drei Geſchlechtern, jedes wieder noch vier beſondre Gattungen unter ſich hatte, ſo hieß jedes derſelben eine **Vierheit** (Tetrade). Auf dieſe Weiſe waren in der **Trias**, drei **Tetraden**, in jeder derſelben vier Gattungen, in der ganzen Trias alſo zwölf Gattungen enthalten. Jede Gattung aus dieſen drei Tetraden, konnte wieder noch beſondre Untergattungen in ſich begreifen u. ſ. w.

Auf dieſe Weiſe nun konnten die Pythagoräer, ohnerachtet ſie nur bis auf zehn zählten, doch eine groſſe Vielheit intelligibler Weſen, die in der Monas enthalten waren, herausbringen.

Vierter Abſchnitt.

Von der unbeſtimmten Dyas. Sie ſtellte die Materie und die mit derſelben vereinigte rohe Weltſeele vor.

§. 58.

Plato begrif unter der Dyas, die Materie und die mit derſelben urſprünglich vereinigte rohe Weltſeele. Eine Stelle aus dem Ariſtoteles giebt hierüber Aufſchluß: „Wir ſagen," heißt es, „daß die Materie von der Privation unterſchieden und per accidens ein μη ον ſey; die Privation aber iſt dieſes an und für ſich ſelbſt. Die Materie betrachten wir auf gewiſſe Weiſe als Subſtanz. Die Privation aber iſt keine Subſtanz.. Von denjenigen aber, welche auf ähnliche Weiſe das Groſſe und Kleine für ein μη ον halten, und als Princip ſetzen *), wird es ſo genommen, daß ſie entweder beides zugleich, oder beides von einander abgeſondert betrachten. Daher iſt das Verhältniß und die Art, wie hier die Dreiheit **) genommen wird, ſehr verſchieden von jenem. Denn bis dahin ſind ſie wohl gekom-

*) Hierunter meinet er den Plato; denn aus dem Vorhergehenden wiſſen wir, daß er das Groſſe und Kleine als Princip angenommen.

**) Hierunter verſteht er die drei Weſen, welche er für Principien ausgiebt, nehmlich die Form, Materie und Privation. Ariſtoteles nennet dieſe Dreiheit hier, τριας.

gekommen, daß eine gewiſſe Natur, als Subſtratum unterliegen müſſe; allein ſie machen daraus nur ein einziges Weſen. Denn obgleich ein Gewiſſer (Plato) eine **Zweiheit** annimmt, und ſie das **Groſſe** und **Kleine** nennt, ſo iſt dieſes im Grunde doch eben ſo viel als wenn er es gar nicht thäte: denn er verachtet das andre (nehmlich die **Privation**). Die Materie als ein immer bleibendes Weſen, iſt, gleichſam als die Mutter, nebſt der Form, die Mitursach der erzeugten Dinge. Ihm ſcheinet öfters die **andre** (die Privation), der entgegengeſezte Theil, der nach ſeiner Meinung Böſes und Uebels thut, ſo viel als gar nicht zu ſeyn. Denn da es ein gewiſſes Göttliches, gutes und nachtrachtenswürdiges Weſen giebt, ſo ſagen wir, daß das eine von den Principien, demſelben (der Form) widerſtrebe und entgegengeſezt ſey; das andre (die Materie) aber, vermöge ſeiner Natur, ihm mit Liebe zugethan ſey, es begehre und ihm nachhänge (και γαρ ει τις Δυαδα ποιει, λεγων μεγα και σμικρον αυτην, ουθεν ἡττον ταυτον ποιει. την γαρ ἑτεραν παρειδε, την στερησιν. ἡ μεν γαρ ὑλη μενουσα συναιτια τη μορφη των γινομενων εστιν, ὡσπερ μητηρ. ἡ δ᾽ ἑτερα, μοιρα της εναντιωσεως, πολλακις αν φαντασθειη τῳ προς το κακοποιον αυτης ενατενιζοντι την διανοιαν ουδε ειναι το παραπαν. οντος γαρ τινος θειου και αγαθου και εφετου, το μεν εναντιον αυτῳ φαμεν ειναι. το δε, ὁ πεφυκεν εφιεσθαι και ορεγεσθαι αυτου, κατα την ἁυτου φυσιν) Jener ihrer Meinung aber nach, kann es nicht anders ſeyn, als daß das Entgegengeſezte, ſeinen eignen Untergang wollen müſſe. Und doch kann nun die Form weder nach ſich ſelbſt ſtreben und nach ſich ſelbſt verlangen, noch auch ihr Gegentheil, das ihr Entgegengeſezte, begehren; denn die einander entgegengeſezten Principien, ſuchen einander ſelbſt zu zerſtören. Dasjenige aber, welches die

die Form, auf ähnliche Weiſe, wie das Weib den Mann begehret, und brünſtig ihm zugethan iſt, iſt die Materie *).“ Aus dieſer Stelle ſehen wir, daß Plato unter der **Dyas** nicht ein **Zweites**, ſondern eine **Zweiheit**, zwei mit einander vereinigte Weſen, die Materie und die rohe Weltſeele verſtanden. Denn Ariſtoteles ſagt ausdrücklich, derſelbe (Plato) begreife unter der Dyas die Materie und ein gewiſſes entgegengeſeztes böſes Weſen; dieſes nennet er Privation **). Aus dem erſten Buch aber wiſſen wir, daß Plato ein entgegengeſeztes Princip annahm, welches die urſprüngliche Weltſeele vorſtellte.

§. 59.

Im dritten Theile dieſes Buchs habe ich die große Uebereinſtimmung der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Philoſophie gezeigt, und daß die erſtere ebenfals ein böſes entgegengeſeztes Princip gelehret, welches der kalte Aether geheißen. Da nun Plato die Materie und die ihr urſprünglich beiwohnende rohe Seele **Dyas** nennt, und die Pythagoräer dieſe nehmlichen beiden Principien annahmen, ſo kann es gar keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß die Pythagoräer nicht eben denſelben Begrif mit der Dyas ſollten verknüpft haben. Eine Stelle aus dem Ariſtoteles giebt noch mehr Aufſchluß hierüber: „Einigen ihrer Meinung nach,“ ſagt er, „werden die Zahlen aus der ungleichen Dyas, dem **Großen** und **Kleinen**, einem andern zufolge aber, werden ſie aus der **Vielheit**

*) *Ariſtot. Phyſ. I, 9. p. 203.*

**) Im folgenden Buch werde ich den nähern Beweis führen, daß Ariſtoteles unter der Privation die urſprüngliche rohe Weltſeele gemeinet.

heit *) gezeugt. — Diejenigen, welche die Principien Elemente nennen, drücken ſich nicht gut hierüber aus. Sie rechnen hierunter das **Große** und **Kleine**, nebſt dem **Einem**; und unter dieſen drei Elementen, die ſie als Elemente der Zahlen ſetzen, begreifen ſie **zwei** unter der Materie und **eins** unter der Form **)." Aus dieſer Stelle ergiebt ſich, daß drei Principien der Zahlen angenommen, und daß eine davon unter der **Form**, oder **Monas**, die beiden andern aber unter der Materie begriffen worden. Dies dritte Princip kann kein andres als die rohe Weltſeele geweſen ſeyn. Auch wird hier die Materie als eine **Zweiheit**, daß man unter derſelben zwei Principien verſtanden, geſezt. Dieſes nun zeigt die Art an, wie man ſich die rohe Weltſeele gedacht, nehmlich als ein mit der Materie genau vereinigtes Weſen, das in dieſer Rückſicht, als Gegenſtand, mit der Materie nur ein einziges Weſen, obgleich der Natur und den Eigenſchaften nach, mit derſelben zwei Weſen ausgemacht; weswegen denn auch dieſe zwei Principien unter der Materie vorgeſtellt werden. Denn die rohe Seele, deren Weſen in der Bewegung beſtand, konnte nicht ohne den von ihr bewegten Gegenſtand, d. i. ohne die Materie, gedacht werden. — Mit dieſer Erklärung ſtimmen noch verſchiedene andre Zeugniſſe der Alten überein: So heißt es bei'm Plutarch, die Pythagoräer hätten unter der

Dyas

*) Im zweiten Buch zeigte ich aus dem Ariſtoteles, daß die **Vielheit** eben ſo viel als das **Groſſe** und **Kleine** bedeute.

**) *Γινονται γαρ οἱ αριθμοι τοις μεν εκ της του ανισου δυαδος του μεγαλου και μικρου, τῳ δ' εκ του πληθους. — αλλα μεν και τας αρχας ἁ στοιχεια καλουσιν, ου καλως αποδιδοασιν. οἱ μεν τα μεγα και το μικρον λεγοντες μετα του ἑνος, τρια ταυτα στοιχεια των αριθμων, τα μεν δυο, ὑλην, το δ' ἑν, την μορφην. Met. XIII, 1. p. 575.*

Dyas das böſe Princip *) oder das **Unendliche** **), und bei'm **Stobäus**, daß ſie unter derſelben, das mit der Materie verbundene böſe Princip ***), die böſe Seele verſtanden †). Und Moderatus ſagt, daß ſie das zweigeſtaltige Weſen, aus welchem alle Ungleichheiten und Veränderungen entſtünden, Dyas genannt ††).

§. 60.

Auch der Nahme Dyas zeigt ſchon an, daß dieſelbe zwei Weſen, und keinesweges, nach mathematiſcher Zählart, ein **Zweites**, das zweite Princip nach der Monas vorgeſtellt, welches darum das Zweite geheiſſen, weil die Monas vorhergegangen, und neben ihr ſtatt gefunden, wodurch ſie ein Zweites geworden. Denn der Nahme **Zweiheit** zeigt an, daß zwei Weſen ſtatt finden müſſen, die unter dieſer Zweiheit begriffen werden. Daß nun aber nicht die Monas als das eine und die Materie das andere Weſen geſezt worden, und dadurch die Zweiheit entſtanden, erhellet daraus, weil der der Dyas beigelegte Charakter keinesweges auf die Monas paßt. Denn ſie wird als ein unförmliches unbeſtimmtes Weſen vorgeſtellt, die Monas aber als Etwas, das grade das Gegentheil hievon iſt. Denn die

*) Die urſprünglich mit der Materie vereinigte rohe Weltſeele nannte Plato das böſe Princip, die böſe Seele.

**) *Plutarch. de Iſid. et Oſirid. p. 370.*

***) Die böſe Seele, war urſprünglich mit der Materie vereinigt.

†) Την αοριστον δυαδα, και το κακον, περι ἣν εστι το ὑλικον πληθος. STOB *Eclog. phyſ. I, 2. p. 2.*

††) Τον δε της ἑτεροτητος και ανισοτητος, και παντος τυ μεριστυ, και εν μεταβολῃ, και αλλοτε αλλως εχοντος δυοειδη λογον, και δυαδα προσηγορευσαν. MODERAT. *ap. Porph. in Vit. Pythag. p. 203.*

die **ganze Zweiheit**, heißt unbeſtimmt; nehmlich die unbeſtimmte Dyas. Sollte nur eins davon unbeſtimmt ſeyn, ſo mußte geſagt werden, daß nur das eine von dem in der Zweiheit enthaltenen Weſen unbeſtimmt ſey. Allein die Pythagoräer ſagen von der Zweiheit überhaupt, daß ſie unbeſtimmt ſey. Iſt alſo die ganze Zweiheit unbeſtimmt, ſo müſſen es auch die zwei Weſen ſeyn, durch welche die Zweiheit als Zweiheit entſteht. Dieſes paßt nun aber ganz wohl, wenn die Zweiheit die Materie und rohe Weltſeele enthält; denn die erſtere wurde eben ſo wie die leztere, der metaphyſiſchen Philoſophie zufolge, für ein unbeſtimmtes Weſen gehalten. In dieſem Fall alſo, redeten die Pythagoräer konſequent, wenn ſie die Unbeſtimmtheit auf die ganze Zweiheit erſtrekten.

Auch unterſchieden dieſe Philoſophen, wie im Vorhergehenden gezeigt worden, die Monas und Dyas dadurch als zwei von einander ganz verſchiedene Weſen, daß ſie die leztere als die Materie ſezten, und ſagten, die Zahlen wären aus der Monas und Dyas entſtanden. Denn machten beide, die Monas und Dyas, die Zweiheit aus, ſo konnten ſie nicht vorgeben, daß die Zahlen aus der Monas und Dyas ihren Urſprung erhalten, ſondern ſie mußten ſagen, daß ſie überhaupt nur aus der Dyas allein entſtanden. Denn ſoll die Dyas aus der Monas und Materie beſtehn, ſo kann die Zweiheit, als Zweiheit, gar nicht ohne die Monas ſtatt finden, weil ſie durch dieſe verurſacht wird. So oft alſo die Dyas geſezt wird, muß die Monas zugleich mit geſezt werden. Wie hätten ſie alſo die Monas von der Dyas abſondern, und beide als ganz verſchiedene Weſen vorſtellen können? Alles was von der Dyas überhaupt galt, galt auch von den beiden Weſen, durch welche die Dyas, als Dyas beſtand. War in der Dyas die Monas enthalten, ſo

wurde

würde ja dadurch, wenn ſie ſagten, die Zahlen wären aus der Dyas entſtanden, es zugleich mit angedeutet, daß ſie durch beide, ſowohl die Monas als Materie, verurſacht worden. Was brauchten ſie alſo die Monas ausdrücklich noch einmal hiebei zu nennen?

§. 61.

Die gewöhnliche Meinung, daß die Dyas, durchs Hinzuthun der Monas, verurſacht werde, gründet ſich auf das, was Alexander *) und Sextus **) ſagen. Was den leztern betrift, ſo drückt derſelbe die Meinung der Pythagoräer auf eine Art aus, die nicht mit dem Sinn und der Bedeutung des Worts Dyas beſtehn kann. Meiner Meinung nach ſcheint Sextus das Syſtem der Pythagoräer nicht immer recht gefaßt zu haben; welches kein Wunder iſt, da es, wie **Moderatus** ſagt, wegen ſeiner räthſelhaften Einkleidung und des Doriſchen Dialekts, ſehr ſchwer zu verſtehen geweſen, und deswegen auch von vielen unrecht verſtanden und ausgelegt worden ſey ***). Bei'm Sextus konnte alſo, ohnerachtet ſeines guten Kopfs, den er in ſeinen Schriften zeigt, eben dieſer Fall ſtatt gefunden haben. Nicht jedes Genie iſt dazu aufgelegt, alles gleich gut zu faſſen und zu begreifen; wir ſehen dies durch die häufigſten Beiſpiele aus der Erfahrung beſtätigt. Den beſten Köpſen begegnet es, daß ſie dieſe und jene Syſteme und Meinungen nicht recht faſſen, und ſie eben ſo

*) Ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα, ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι, αἰτίῳ ὄντι, ὑποστῆναι. ALEXAND. *ap. Diog. VIII, 25.*

**) Ἡ κατὰ ἐπισύνθεσιν τῆς μονάδος γινομένη ἀόριστος δυὰς †). — ἀπὸ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, τὰ δύο. δὶς γὰρ τὸ ἕν, δύο. *Adv. Math. X. 276. p. 679.*

†) *Pyrrhon. Hyp. III, 153. p. 165.*

***) MODERAT. *ap. Porphyr. in Vit. Pythag. p. 205.*

ſo auch unrecht darſtellen. Warum hätte nun nicht auch eben dieſes dem Sextus begegnen können? Ueberdem war er gegen alle dogmatiſche Syſteme eingenommen, beſonders gegen das alt metaphyſiſche der Pythagoräer und Platoniker. Vieleicht würdigte er ſie nicht einmal ſeiner ganzen Aufmerkſamkeit, und ſtudirte ſie zu flüchtig, welches öfters, bei Lehren und Meinungen, gegen die man widrige Vorurtheile gefaßt, der Fall zu ſeyn pflegt. Sextus ſuchte alle dogmatiſche Syſteme als inkonſequent und lächerlich darzuſtellen, um ſeine ſkeptiſche Philoſophie deſto ſiegender über ſie zu machen: läſt ſichs da bei ſeinen Abſichten, von denen er bei Darſtellung der alten dogmatiſchen Philoſophien ausgieng, wohl wahrſcheinlich vorausſetzen, daß er hierin immer ſehr treu und redlich zu Werke gegangen? Iſt es nicht vielmehr wahrſcheinlich, daß er die Lehren und Meinungen der Alten — die er nur darum anführte, um ſie zu widerlegen, und ſeinem Skepticismus über ſie den Triumph zu verſchaffen — ſehr oft ſchief, falſch und lächerlich dargeſtellt habe, um ſie recht ungereimt ſcheinend zu machen? In dem nun, wie er in der angeführten Stelle, die Meinung der Pythagoräer vorträgt, läßt er ſie ganz was Sinnloſes und Ungereimtes behaupten.

§. 62.

Auch muß ich bekennen, daß nach den Erklärungen der neuern Gelehrten über dieſe Stelle des Sextus, die Pythagoräer ebenfals nichts wie Unſinn vorbringen, wobei ſich gar nichts denken läßt. So ſagen ſie z. E. die Pythagoräer hätten die Dyas dadurch entſtehen laſſen, daß die Einheit zu ſich ſelbſt hinzugefügt worden. Allein wie können zwei Dinge dadurch entſtehn, daß ein einziges Ding, das nur einmal da iſt,

zu

zu ſich ſelbſt hinzugefügt wird? Wie kann ein einziges Ding, zugleich ein einziges Ding und zugleich auch zwei Dinge ſeyn? Das Hinzufügen ſezt nothwendig zwei Dinge zum voraus: eins das hinzugefügt, und das andre, dem es hinzugefügt wird. Wie kann nun ein einziges Ding ſich zu ſich ſelbſt hinzuthun, und dadurch ein zweites Ding, eine Zweiheit, verurſachen? —

Ferner ſagt man, die Dyas entſtehe, nach Sextus Ausdruck, daß zu der Einheit noch eine Einheit geſezt worden. Allein dem Pythagoräiſchen Syſtem zufolge, findet nur eine einzige Haupt-Einheit, die Monas, ſtatt; wo ſoll nun die andre Einheit herkommen? —

§. 63.

Alexanders Darſtellung dieſer Meinung — da er ganz kurz ſagt, die Dyas ſey durch die Monas entſtanden, und habe ihr als Materie untergelegen — iſt weit konſequenter, und leidet eine ganz gute Erklärung. Wenn es hier heißt, **die Dyas ſey aus der Monas** (εκ δε της μοναδος, αοριστον δυαδα), ſo muß dies in dem Sinne genommen werden, den die Pythagoräer damit verknüpften. Ihr Begrif von Zahlen, drückte Einheit und Beſtimmtheit aus. Die Materie und die ihr beiwohnende rohe Weltſeele, ſtellten formloſe und unbeſtimmte Weſen vor, bei denen, beſchränkt in ſich ſelbſt, gar kein Zahlbegrif ſtatt finden und gedacht werden konnte. Ohne Einheit beſteht gar keine Zahl, als Zahl: ſie iſt das Princip derſelben *). Die Materie und rohe Weltſeele, konnten ohne Einheit, keine Zahlweſen, mithin keine Zweiheit vorſtellen, und gar nicht als ſolche gedacht werden. Da nun

 die

*) Το ἑν, αριθμου αρχη, ἡ αριθμος. *Met. IX, 1. p. 544.*

die Pythagoräer behaupteten, daß ſich nichts denken laſſe, ohne Zahl, und keine Zahl ohne Einheit ſtatt finde und gedacht werden könne, ſo wollten ſie dadurch, wenn ſie ſagten, die Dyas ſey aus der Monas entſtanden, andeuten, daß die Materie und rohe Weltſeele, erſt durch die Monas Zahlweſen, d. i. eine Zweiheit, eine Dyas — und dadurch als ſolche denkbar — geworden. Wegen ihrer ungeformten Natur, nannten ſie ſie eine unbeſtimmte Zweiheit. Allein auch bei unbeſtimmten Zahlen, muß Einheit ſtatt finden. Die Materie und Weltſeele, konnten alſo, ohne die Einheit, auch keine unbeſtimmten Zahlweſen vorſtellen. Da nun aber blos die Monas die Einheit verurſacht, ſo folgte ganz nothwendig, daß in Abſicht jener behauptet werden mußte, ſie wären als Dyas, d. i. als Zahlweſen, erſt aus der Monas entſtanden. Mit gutem Fug und Recht konnten alſo die Pythagoräer behaupten, die Dyas ſey durch die Monas verurſacht worden. Allein dies muß nun nicht ſo roh und unmittelbar verſtanden werden, als wenn die Dyas materialiter, ihrem Stoff nach, aus der Monas entſtanden ſey. Dieſer Fall aber ſcheint vom Sextus angenommen worden zu ſeyn, der dieſe Art der Pythagoräer ſich auszudrücken, ſo roh und grade zu genommen hat.

Noch einmal alſo: die Pythagoräer ſagten, kein Ding finde ohne Zahl ſtatt, und werde ohne dieſelbe gedacht; ohne Einheit aber, iſt keine Zahl möglich. Materie und rohe Weltſeele an und für ſich ſelbſt, können ohne die Einheit, nicht als Zahlweſen, mithin auch nicht als Zweiheit, als Dyas beſtehn. Weil nun blos die Monas die Zahleigenſchaft mittheilt, ſo werden Materie und Weltſeele erſt durch die Monas Zahlweſen d. i. zwei Zahlweſen, die eine Dyas ausmachen. Dieſem zufolge entſteht alſo die Dyas erſt aus der Monas u. ſ. w.

§. 64.

§. 64.

Meine hier gegebene Erklärung, wie die Entſtehung der Dyas aus der Monas zu verſtehen ſey, wird noch durch eine Stelle des Sextus beſtätigt, die, dem Sinne nach, ganz mit derſelben übereinſtimmt. Es heißt daſelbſt: „Alle Zahlen fallen unter die Einheit, beſtehn durch dieſelbe. Denn die Dyas iſt **eine** Dyas, und die Trias **eine** Trias. Dies bewog den Pythagoras, die Monas zum Princip der Dinge zu machen, indem nehmlich durch Theilnehmung an derſelben, jedes Ding ein **Eins** werde *).“ Wenn nun alſo die Dyas, als Dyas, ein **Eins** iſt, und dieſes zwar nur durch Theilnehmung an der Monas, ſo muß die Dyas, als Dyas, d. i. als Zahlweſen, nothwendig erſt aus der Monas entſtanden ſeyn.

§. 65.

Sextus und Ariſtoteles ſagen: den Pythagoräern zufolge, entſtünden die andern Dyaden, durch Theilnehmung an der unbeſtimmten Dyas, und aus dieſen die übrigen Zahlen in den gezählten Dingen, aus welchen die Welt beſtehe und zuſammengeſezt ſey **); die unbeſtimmte Dyas, bringe die Zweiheiten hervor ***). Dies nun, will ſo viel ſagen: da die Dyas aus der Ma-

*) Αριθμοι παντες και αυτοι ὑπο το ἑν πεπτωκασι. και γαρ ἡ δυας, μια τις εστι δυας, και ἡ τριας ἑν τι εστι τριας. ενθεν κινηθεις ὁ Πυθαγορας, αρχην, εφησεν ειναι των οντων την μοναδα, ἡς κατα μετοχην, ἑκαστον των οντων ἑν λεγεται. SEXT. EMP. *adv. Math. X*, 260. 261. p. 676.

**) Ἡς (δυαδος) κατα μετουσιαν αἱ κατα μερος γιγνονται δυαδες, δυαδες, εκ τουτων γαρ και τους αλλους γιγνεσθαι αριθμους, τους επιθεωρουμενους τοις αριθμητοις, και τον κοσμον κατασκευαζεσθαι λεγουσι. SEXT. *Pyrrhon. Hyp. III*, 153. *p.* 165.

***) Ἡ αοριστος δυας, δυοποιος. *Met. XII*, 8. *p.* 572.

Materie und Bewegung der Weltſeele beſteht, und alle erzeugte körperliche Dinge, Materie und Bewegung in ſich enthalten, ſo können ſie nur durch die Dyas, d. i. durch Theilnehmung an derſelben, körperliche Dinge, d. i. Dyaden, nehmlich ſolche Weſen werden, die aus Bewegung und Materie beſtehn, welche ſie von der Dyas mitgetheilt erhalten haben. Denn alles was an der Dyas Theil nimmt, nimmt an der Materie und Bewegung Theil: da nun kein körperliches Weſen, ohne Bewegung und Materie ſtatt finden kann, ſo muß jedes Ding, das ein körperliches Weſen ſeyn ſoll, an der Dyas Theil nehmen, und auf dieſe Weiſe auch eine Dyas werden u. ſ. w.

Fünfter Abſchnitt.

Die Pythagoräiſche Philoſophie, nahm ein höchſtes göttliches Weſen, als Welturheber, an, und war ganz metaphyſiſcher Art.

§. 66.

Gegenwärtig komme ich auf das endliche Reſultat meiner Unterſuchungen über die Pythagoräiſche Zahlenlehre. Alexander ſagt: „den Pythagoräern zufolge, habe die unbeſtimmte Dyas, der Monas, die eine würkende Urſache ſey, als Materie untergelegen; aus dieſen beiden, der Monas und Dyas, wären die Zahlen entſtanden *).“ Hiemit ſtimmt die Ausſage des Sextus überein, der in folgende Erklärung ausbricht: „Die Pythagoräer ſagen, daß unter dieſen Principien, die Monas die würkende Urſach, die Dyas

*) Αοριστον δυαδα, ὡς αν ὑλην τῃ μοναδι, αιτιῳ οντι, ὑποστηναι. εκ δε της μοναδος και της αοριστου δυαδος, τους αριθμους. *Alexand. ap. Diog. Laert. VIII, 25.*

Dyas aber die leidende Materie vorſtelle: und ſo wie ſie die aus ihnen beſtehenden und hervorgehenden Zahlen verurſacht, ſo hätten ſie auch die Welt, und alles was in derſelben enthalten ſey, hervorgebracht *).“ — Hieraus folgt, daß die Pythagoräer unter der Monas und Dyas, würkliche Gegenſtände, unter jener ein würkendes, verurſachendes Princip und unter dieſer, den materiellen Stoff, auf welchen jenes Princip ſeine Würkungen erſtreckt, gedacht haben. Auch meldet Ariſtoteles, ſie hätten, ſo wie Plato, das **Eine** **) oder die Monas ***), für eine Subſtanz gehalten. Eben dieſes ſagt Sextus, dem zufolge die Pythagoräer die Monas für ein für ſich ſelbſt beſtehendes Weſen, und eben ſo alle in derſelben enthaltne intelligible Einheiten — auf eben die Weiſe wie Plato die unter dem ἑν begrifnen intelligiblen Einheiten, oder Ideen — für ſubſtanzielle Weſen gehalten, die für ſich ſelbſt beſtünden †). Auch von dem απειρον ſagt Ariſtoteles,

 daß

*) Φασιν (οἱ Πυθαγορειοι) εν ταις αρχαις ταυταις, την μεν τȣ δρωντος αιτιȣ λογον επεχειν την μοναδα, την δε της πασχȣσης ὑλης, την δυαδα. και ὁν τροπον τȣς εξ αυτων ὑποσταντας αριθμȣς απετελεσαν, ὅτω και τον κοσμον, και παντα τα εν τῳ κοσμῳ συνεστησαντο. SEXT. EMP. *adv. Math.* X, 277. p. 679.

**) *Met.* II, 1. p. 496. — *Met.* I, 5. p. 488 — *Met.* III, 4. p. 500. — *Met.* IX, 2. p. 545. Man ſehe hiebei §. 26. 41. in dieſem Buch nach, wo ich dieſe Stellen abgeſchrieben habe.

***) Δοκει δε τισι τȣ σωματος περατα, οἱον επιφανεια, και στιγμη, και μονας, ειναι ȣσιαι, η μαλλον η το σωμα και το στερεον. *Met.* VI, 2. p. 523.

†) Ουκ αρα (läßt er die Pythagoräer räſonniren) τα αριθμητα εστιν ὁ αριθμος, αλλ' ιδιαν ὑποστασιν εχει παρα ταυτα, καθ' ἣν και επιθεωρειται τοις αριθμητοις †). — Weiter

†) *Sext. Pyrrh. Hyp.* III, 157. p. 165.

daß ſie es ſo wie das ἑν, zur Subſtanz der Dinge gemacht *). Unter dem ἑν begriffen ſie die Monas, und unter dem απειρον, die Dyas **), d. i. die mit der rohen Weltſeele vereinigte Materie ***).

Wir ſehn hier alſo die beiden Zahlprincipien, durch welche alle erzeugten Zahlen und die ganze Welt hervorgebracht worden, als Subſtanzen vorgeſtellt. Können ſie nun wohl würkliche Zahlen, weiter nichts als Zahlen geweſen ſeyn, aus welchen die Welt entſtanden, wie Herr Meiners behauptet? So lange die Denkgeſetze meines Verſtandes nicht durch ein pſychologiſches Wunder verändert werden, ſo lange kan ich in den hier angeführten Erklärungen des Alexanders, Sextus und Ariſtoteles über die Monas und Dyas, nichts anders als würkliche Gegenſtände, keinesweges aber würkliche Zahlen, entdecken.

§. 67.

ter ſagt er: ει γαρ εστιν τι καθ' ἑαυτην ἡ μονας — και αυτοθεν περιτρεπεται ἡ καθ' ἑαυτην θεωρεισθαι λεγομενη μονας. — ει ουν ἱνα καταλαβωμεν, ὁτι εισι τινες καθ ἑαυτας μοναδες. — ει δε μητε μια εστιν ἡ καθ' ἑαυτην λεγομενη μονας. — αλλ' ει μητε καθ' ἑαυτον εστιν ὁ αριθμος, μητε αυτα τα αριθμητα ὁ αριθμος εστιν, ὡς οἱ απο Πυθαγορου παριστησαν, κ. λ. τ. *Sext. Empir. Pyrrhon. Hyp. III, 158. 161. 162. 163. p. 165. 166. 167.*

*) Αυτο το απειρον, και αυτο το ἑν, ουσιαν ειναι τουτων ὡν κατηγορουνται. *Met. I, 5. p. 488.* — Hiezu noch οἱ Πυθαγορειοι και Πλατων — ὡς ουσιαν αυτο ον το απειρον. — οἱ Πυθαγορειοι ἁμα γαρ ουσιαν ποιουσι το απειρον. *Ariſtot. Phyſ. III, 4. 5. p. 213. 214.*

**) Τη απειρια περας εντιθεντος, ἡν και δυαδα καλουσιν αοριστον. και Ζαρατας ὁ Πυθαγορου διδασκαλος ταυτην μεν εκαλει του αριθμου μητερα, το δε ἑν, πατερα. *Plutarch. de Anim. procreat. p. 1012.*

***) Οἱ μεν γαρ ὡς ὑλην την αρχην λεγουσιν, και εαν τε σωμα, εαν τε ασωματον τιθωσιν. οἱον, Πλατων μεν το μεγα και το μικρον λεγων. οἱ δε Ιταλικοι (die Pythagoräer), το απειρον. *Met. I, 6. p. 489.*

§. 67.

Die Pythagoräer unterſcheiden die Monas und Dyas als zwei ganz verſchiedene Weſen: jenes ſoll ein würkendes Princip, dieſe der materielle Stoff ſeyn, der, als Subſtratum, den Würkungen des erſtern untergelegen. Da nun dieſe Philoſophen die beiden genannten Weſen als etwas Würkliches, und zwar als Principien, die von einander verſchieden ſind, vorſtellen, ſo müſſen ſie ſich doch irgend etwas unter denſelben gedacht haben. Was dürfte dies nun wohl geweſen ſeyn? was dachten ſie unter der Monas? Ein ſinnlich-materielles Weſen? dies konnte nicht ſeyn, weil die Dias hierunter begriffen, und, ihrer Natur nach, als ein von der Monas ganz verſchiedenes Princip beſchrieben wurde. Nothwendig mußte ſie (die Monas) alſo für ein nicht ſinnliches-materielles Weſen gehalten worden ſeyn. Aber: für ein phyſiſches, todtes, nach Geſetzen blinder Nothwendigkeit handelndes Weſen? Auf keine Weiſe: So etwas Undenkbares und Unſinniges konnten die Pythagoräer nicht vorausſetzen. Denn wäre die Monas weiter nichts als eine blinde todte Kraft geweſen, ſo hätte ſie nicht müſſen von der Dyas unterſchieden, ſondern als ein materielles Weſen vorgeſtellt werden. Wie wir geſehn, ſo hielten ſie die Monas für ein würkendes Princip. Kann ſich nun aber wohl jemand eine blinde, todte würkende Kraft denken, die nicht Materie, nicht mit Materie verbunden iſt, ſondern von derſelben abgeſondert exiſtirt? Noch nie hat weder ein Philoſoph, noch irgend ein andrer Menſch, einen ſo tollen Einfall gehabt. Eine für ſich beſtehende blinde, todte, würkende, die Materie bildende Kraft, die nicht mit der Materie vereinigt exiſtirt, anzunehmen, heißt noch mehr als raſen. Konnten nun die Pythagoräer ſo Etwas nicht behaupten,

ſo mußten ſie mit der Monas den Begrif eines oder mehrerer mit Verſtand, großer Kraft und Macht begabter Weſen — d. i. den Begrif einer Gottheit vereinigen. Eben dieſes nun bezeugen mehrere ältere Schriftſteller. So ſagt Plutarch, die Pythagoräer hätten das ἑν, oder die Monas für das Gute *), für ein unſinnliches, unſichtbares, intelligibles, unwandelbares, keinen Leidenſchaften und Veränderungen unterworfenes Weſen **) für ein würkendes, bildendes Weſen, für die Gottheit ſelbſt gehalten ***); dem **Stobäus** †) und **Macrobius** ††) zufolge, haben ſie unter der Monas das Gute und den höchſten Gott ſelbſt gedacht. **Jamblich** führt eine Stelle, aus einer alten, im **Doriſchen** Dialekt geſchriebenen Pythagoräiſchen Schrift περι θεων, an, die, der Sage nach, dem Pythagoras zugeſchrieben wurde, und ἱερος λογος hieß, in welcher von der Zahl als einem göttlichen Weſen geredet wird, und wo es unter andern heißt; „Er hat geſagt, die ewige Subſtanz der Zahl, ſey ein Princip, das mit der weiſeſten Vorſehung über das Ganze, über den Himmel und die Erde und die mittlere Natur walte, und die Wurzel der

*) Οἱ μεν Πυθαγορειοι δια πλειονων ονοματων κατηγορουσι, του μεν αγαθου (αρχην), το ἑν πεπερασμενον κ. τ. λ. *Plutarch. de Iſide et Oſirid. p. 370.*

) Er ſagt vom **Numa: Εστι δε και τα περι των αφιδρυματων νομοθετηματα παντα πασιν αδελφα των Πυθαγορου δογματων. ουτε γαρ εκεινος αισθητον η παθητον, αορατον δε και ακηρατον και νοητον. ὑπελαμβανεν ειναι το πρωτον. *Plutarch. op. Tom. I. Numa, p. 65.*

***) *De placit. philoſoph. I, 3. p. 876.*

†) Πυθαγορας των αρχων, την μεν μοναδα θεον και τ᾿αγαθον. *Stob. eclog. Phyſ. I, 1. p. 2.*

††) *Macrob. in ſomn. Scipion. I, 6. p. 19.*

der ewigen Dauer der Götter und Dämonen vorſtelle *).“ — Auch der von den Alten mit dem ἑν und der Monas verknüpfte Begrif, zeigt an, daß die Pythagoräer unter demſelben was göttliches müſſen gedacht haben; denn er drückt alle die Eigenſchaften aus, die Plato dem ἑν, oder der intelligiblen Welt zueignete. Dieſer nehmlich hielt daſſelbe für Etwas, das von der Materie ganz verſchieden und abgeſondert, unbeweglich und einfacher Natur ſey. Eben dieſe Eigenſchaften wurden dem ἑν, oder der Monas, beigelegt. Moderatus nehmlich meldet, die Monas habe ihren Nahmen daher erhalten, weil ſie unbeweglich, und, ihrer Natur nach, ganz verſchieden von der Materie ſey, und in ſich ſelbſt beſchränkt, abgeſondert von derſelben exiſtire **). Ariſtoteles ſagt, das ἑν bedeute ſoviel, als das Untheilbare ***), und dem Plutarch zufolge, wurde das ἑν der Pythagoräer als ein untheilbares Weſen, die **Vielheit** aber als etwas Theilbares vorgeſtellet †). Hielten alſo die Pythagoräer ihre Monas für ein von der Materie abgeſondertes, unbewegliches, untheilbares und einfaches Weſen, wie konnte ſie da eine materielle, körperliche Natur ſeyn, aus der durch

Zufall

*) Ἔφα ταν αριθμω ουσιαν αιδιον, ειναι αρχαν προμαθεσταταν τω παντος, ωρανω και γας και τας μεταξυ φυσιος ετι δε και θεων και δαιμονων διαμονας ῥιζαν. *Iamblich. de Vita Pythagorae, p. 123. Ed. Kuſteri, Amſt. 1707, 4.*

**) Ὥστε μονας, ητοι απο τυ ἑσταναι, και κατα ταυτα ὡσαυτως ατρεπτος μενειν, η απο τυ διακεκρισθαι, και παντελως μεμονωσθαι τυ πληθυς (nehmlich von der Materie), ευλογως εκληθη. Moderat. ap. *Stob. Eclog. Phyſ. I. 2 p. 3.*

***) Διο και το ἑνι ειναι, το αδιαιρετῳ εστιν ειναι. *Ariſt. Met. IX, 1, p. 544.*

†) Αμεριστον μεν γαρ ειναι το ἑν, μεριστον δε, το πληθος. *Plutarch. de Anim. procreat. p. 1012.*

Zufall, oder phyſiſche Nothwendigkeit alle Dinge entſtanden? —

§. 68

Ja bei'm Stagiriten ſelbſt kommen ſolche Erklärungen über die Pythagoräer vor, welche es ins deutlichſte Licht ſetzen, daß ſie unter der Monas, nicht nur den höchſten Gott ſelbſt, ſondern auch das metaphyſiſche Princip, die intelligible Welt, die Plato unter dem ἑν dachte, verſtanden haben. Dieſem Schriftſteller zufolge, hielten die Pythagoräer das ἑν für das Gute *). Im erſten Buch dieſes Werks aber habe ich gezeigt, daß Plato und Ariſtoteles das αγαθον den höchſten Gott genannt **). Er läßt alſo dieſe Philoſophen den Begrif der höchſten Gottheit mit der Monas verknüpfen.

§. 69.

Ariſtoteles begrif unter **Form** (ειδος) eben das, was Plato unter den Ideen, oder der intelligiblen Welt dachte, die den höchſten Gott, nebſt dem νους und der von ihm ausgehenden Ideen, oder intelligiblen Subſtanzen, in ſich enthielt. Auch den Pythagoräern eignete er dieſe Meinung zu, indem ſie nebſt der Materie, noch die Form angenommen hätten. „Die Pythagoräer ſcheinen“ hebt er an, „die Zahlen, die ſie als Principien vorſtellten, ſowohl für die Materie der Dinge, als auch für die Form gehalten zu haben, welche die ſinnlichen Formen und Beſchaffenheiten in der Materie hervorgebracht

*) Πιθανωτερον δ᾽ εοικασιν οἱ Πυθαγορειοι λεγειν περι αυτου, τιθεντες εν τῃ των αγαθων συστοιχιᾳ το ἑν. *Ariſtot. de mor. ad Nicomach. I, 4. p. 3.*

**) Man ſehe daſelbſt. §. 142 nach.

gebracht *).“ Dieſen nicht grade zu in den Worten des Stagiriten liegenden Sinn meiner Ueberſetzung, hoffe ich durch Gründe rechtfertigen zu können. Die Worte: ὡς ὑλην, και ὡς παθη τε και ἑξεις, ſtellen dieſe Zahlenprincipien, unter mehr als einem Verhältniß und unter mehr als einer Eigenſchaft dar. Hätte er mit ihnen nur einerlei Verhältniß und Eigenſchaft verbunden, ſo würde das Wort ὑλη hinreichend geweſen ſeyn, indem dieſes Wort allein, ſeinen gehörigen Sinn hat, und einen beſtimmten Begrif ausdrückt, der durch keine hinzugefügten Epitheta, die gewiſſe Eigenſchaften bezeichnen ſollten, vollſtändiger gemacht werden konnte. Da nun aber Ariſtoteles den Pythagoräern mehr als ein Princip, das ἑν und απειρον zueignet, ſo konnten dieſe Principien unmöglich ein und eben daſſelbe vorſtellen, ſondern ſie mußten, ihrer Natur und Weſen nach, vermöge gewiſſer Eigenſchaften, von einander unterſchieden werden. Der Stagirit mußte daher auch, wenn er dieſe Principien beſchrieb und charakteriſirte, durch gewiſſe Eigenſchaften die zwiſchen beiden Principien ſtatt findende Verſchiedenheit, und den jedem von ihnen zukommenden Charakter, bezeichnen. Bei dem einen war es hinreichend, wenn er ſich blos des Worts Materie bediente, indem daſſelbe einen deutlichen und beſtimmten Begrif ausdrückte. Nun kommt es darauf an, ob ſich ausmachen läßt, was er durch παθη und ἑξεις hat ſagen, und was für ein Princip er dadurch andeuten wollen. Er drückt ſich freilig dunkel hierüber aus: allein wer iſt dies nicht ſchon am Stagiriten gewohnt.

Ihm

*) Φαινονται δε και ὅτοι τον αριθμον νομιζοντες αρχην ειναι, και ὡς ὑλην τοις ὀσι, και ὡς παθη τε και ἑξεις *Ariſt. Met.* I, 5. p. 488.

Ihm zufolge, exiſtiren Form und Materie, als Principien, durch welche alle erzeugten Dinge entſtehn *); jene müſſe eher als die Materie geſezt werden: Form und Materie, wären die erſten Subſtanzen, aus welchen das dritte, das auch Subſtanz genant werde, ſeinen Urſprung habe **); alles — ſowohl Principien als auch die aus ihnen entſtandnen Dinge — laſſe ſich aus einem dreifachen Geſichtspunkt betrachten: einmahl als Materie, die an und für ſich ſelbſt gar kein Etwas ſey (d. i. die gar keine Eigenſchaften beſitze); zweitens als Form, durch welche jene erſt Etwas werde; drittens als dasjenige, welches aus dieſen beiden (der Form und Materie) entſtanden ***). In Abſicht der aus der Materie hervorgehenden Erzeugungen, fährt er anderswo fort, fänden noch zweierlei in die Materie würkende Urſachen ſtatt: einmal das ποιȣν, von dem die Bewegung herrühre; ferner das παϑος, welches dasjenige bedeute, von dem die Form — d. i. die in der Materie eingeführte ſinnliche Form — herrühre †). Ariſtoteles drückt ſich in dieſer lezten Stelle nach ſeiner gewöhnlichen Art dunkel und zweideutig aus: Er will in derſelben die zwei noch auſſer der Materie ſtatt findenden Urſachen, die er als Principien ſezte — denn Princip und Urſach iſt bei ihm gleichvielbedeutend ††) — bezeichnen, nehmlich die Privation oder urſprüngliche Bewegung †††), und die Form) denn er nahm, auſſer der Materie, noch zwei

*) *Phyſ. I, 7. p. 202. — I, 9. p. 203.*

**) *Met. VI, 3. p. 524.*

***) *De anim. II, 1. p. 387.*

†) Εςτι δε τα αιτια τα περι την ὑλην δυο, το, τι ποιȣν, ὡς ὁϑεν ἡ κινησις. το δε ΠΑΘΟΣ, ὡς ὁϑεν το ειδος. *Meteorolog. IV, 5. p. 362.*

††) *Met. IV, 1. p. 519*

†††) Man ſehe über dieſelbe das folgende Buch nach.

zwei, und überhaupt drei Principien an: die **Materie**, **Privation**, oder die urſprünglich mit der Materie vereinigte bewegende Seele, und die **Form** *) oder Idee, d. i. den Inbegrif der zur intelligiblen Welt gehörenden intelligiblen Weſen. – Die **Privation** deutet er in der gedachten Stelle, durch die Worte: ποιꞡν, ὡς ὁθεν ὁ κινησις, und die **Form** durch die Worte: παθος, ὡς ὁθεν το ειδος, aus. Er ſezzet aber bei der Form, die Würkung für die Urſach: nehmlich ειδος bedeutet die ſinnliche Form, die als Mittheilung von der intelligiblen in die Materie eingeführt wird **), und παθος die leidende Beſchaffenheit der Materie, vermöge welcher ſie von der ſinnlichen Form afficirt wird. In einer andern Stelle, nenet er dieſe ſinnliche Form das **in Etwas**, in welches nehmlich die Materie verändert werde: „alles Veränderliche,“ heißt es, „wird **von Etwas**, und **in Etwas** verändert: das **von Etwas**, ſtellet das zuerſt Bewegende, das **in einem Etwas**, die **Materie**, und das **in Etwas** die **Form**, vor ***).

Da Ariſtoteles, wie wir geſehen, auſſer der Materie, nur noch zwei Urſachen oder Principien, ſtatt finden läßt, ſo kann er in der gedachten Stelle — in der er ausdrücklich von dieſen zwei Urſachen redet — unter παθος und ειδος nichts anders als die eine derſelben, die intelligible Form, und ihr Verhältniß zur Materie begreifen, vermöge deſſen ſie die ſinnliche Form von ihr als Mittheilung empfängt. Allein er bezeichnet

*) *Phyſ. I, 6. 7. 8. p. 201-203.*

**) Ariſtoteles ließ auſſer der intelligiblen von der Materie abgeſonderten Form, noch eine ſinnliche zu, die in der Materie exiſtire, und in ſie eingeführt werde.

***) *Met. XI, 3. p. 559.*

net hier mehr die Würkung als die Urſach; doch zeigt das Wort ὄθεν, das intelligible Urprincip der intelligiblen Form an. πάθος bedeutet alſo hier das Verhältniß und den Zuſtand der Materie, da ſie die ſinnliche Form, durch Mittheilung der intelligiblen empfängt.

Eben dieſes will nun Ariſtoteles in der vorhin angezeigten Stelle ſagen, da er von den Pythagoräiſchen Principien handelt: das πάθη ſoll alſo den Zuſtand und das Verhältniß der Materie ausdrücken, da ſie die ſinnliche Form, von der intelligiblen Form empfängt. Er redet hier freilig dunkel und zweideutig; allein wenn erklärt ſich dieſer Schriftſteller wohl auf eine deutliche und beſtimmte Weiſe? Ich ſehe nicht ein, welch ein andrer Sinn in Abſicht des Worts πάθη heraus gebracht werden kann. Er ſtellet dieſes πάθη ausdrücklich als Princip vor. Da ich nun aus den angeführten Stellen gezeigt, daß er durch πάθη auf die intelligible Form hindeutet, ſo wird es höchſt wahrſcheinlich, daß er dies auch hier, in Abſicht der Pythagoräiſchen Principien, im Sinne gehabt, und dadurch die Monas, oder das ἕν, als intelligible Form bezeichnen wollen. —

§. 70.

Doch der Stagirit giebt noch nähere Aufſchlüſſe über das Pythagoräiſche Syſtem, welche es auſſer Zweifel ſetzen, daß daſſelbe metaphyſiſcher Art geweſen.

Die Phyſiker, wie ich in der Einleitung und ſonſt noch mehrmals in dieſem Werk erinnert, leiteten das Weſen und die phyſiſche Natur der Körper ganz allein aus der Materie her, und ein Theil von ihnen hielt

hielt ſie für ein körperliches Weſen, mit dem poſitive körperliche Eigenſchaften urſprünglich vereinigt geweſen, und das daher ſeiner Natur nach die einfachen Körper — z. E. Feuer, Erde, Waſſer u. ſ. w. — in ſich enthalten, ohne daß ſie durch eine äuſſere Urſach hervorgebracht worden. Die Gottheit habe nur die ohne gehörige Ordnung und Verbindung in der Materie urſprünglich exiſtirenden Körper, in die gegenwärtige Ordnung und Verbindung gebracht, und dadurch dieſe Welt verurſacht. Dieſen Phyſikern zufolge, war alſo die Materie, ihrer Natur nach, in ſich ſelbſt auf gewiſſe Weiſe ſchon beſtimmt und geformt, in ſo fern nehmlich die Urſtoffe der Körper urſprünglich in ihr enthalten waren. Sie ſtellte daher ein körperliches ſinnliches Weſen vor: Mithin nahmen dieſe Phyſiker in der Materie, ſinnliche, körperliche Weſen, z. E. Erde, Feuer, Waſſer u. ſ. w., zu Principien, der in dieſer Welt exiſtirenden zuſammengeſezten Körper, an. Ihre Materie ſtellte ein Weſen vor, das Erde, Feuer, Waſſer u. ſ. w., in ſich enthielt.

§. 71.

Die Metaphyſiker behaupteten hievon grade das Gegentheil. Ihnen zufolge, enthielt die Materie gar keine poſitive urſprüngliche körperliche Eigenſchaften und einfache Körper. Sie ſtellte kein körperliches ſinnliches Weſen vor, und wurde für ganz unkörperlich gehalten *). Sie nahmen daher auch keine körperliche Weſen, als Feuer, Erde, Waſſer u. ſ. w. zu Principien der zuſammengeſezten Körper an. Sie gaben

*) Man ſehe hierüber die Einleitung und im erſten Buch den zweiten und vierten Abſchnitt nach.

gaben die Materie für ein bloſſes Subſtratum aus, das die von auſſen verurſachten Körper in ſich empfange. Allein dieſe Körper waren ihnen bei weitem nicht das, wofür ſie die Phyſiker hielten, nehmlich keine poſitive Dinge, keine poſitive würkliche Körper, ſondern nur Formen derſelben: nehmlich Mittheilungen der intelligiblen Urweſen, die in gewiſſen Formen und Figuren beſtanden, welche dieſe intelligiblen Urweſen nachahmend darſtellten, und von der göttlichen Weltſeele in die Materie eingeführt wurden, wodurch dieſelbe einer Marmorbildſäule ähnlich gemacht wurde, in der der Künſtler z. E. die menſchliche Geſtalt durch lauter äuſſere Figuren in Nachahmung darſtellt: ſo wenig nun aber dieſe dem Marmor eingedrückten äuſſern Figuren, die Natur des Marmors verändert haben, und würkliche lebendige Züge und Glieder des Menſchen darſtellen, eben ſo wenig hatten auch, ihrer Natur nach, die durch die göttliche Weltſeele in die Materie eingeführten Formen die Natur derſelben verändert: auch ſind dieſe nachahmenden Figuren und Formen das nicht der Wahrheit und Würklichkeit nach, was ſie äuſſerlich vorſtellen, keine wahren würklichen Dinge, z. E. kein wahres, würkliches Feuer, Erde, Waſſer u. ſ. w., ſondern blos die Formen davon, die das Urbild — ſo wie die Marmorbildſäule die menſchlichen Züge und Glieder — in Nachahmung darſtellen *).

§. 72.

Ariſtoteles ſagt von den Principien der Pythagoräer: „Die Pythagoräer nehmen zwei Principien an. Sie haben das beſondre, daß ſie das Begränzte und

*) Man ſehe hiebei den ſiebenten Theil des erſten Buchs nach.

und **Unbegränzte** *) und **Eine**, nicht für gewiſſe andre (körperliche, ſinnliche) Naturen, z. E. für Feuer, Erde, oder andre dergleichen Gegenſtände mehr, halten, ſondern das **Unbegränzte** und **Eine** an und für ſich ſelbſt, die Subſtanz der Dinge ſeyn laſſen, von welchen ſie prädicirt werde. Ihnen zufolge, iſt alſo die Zahl die Subſtanz aller Dinge **)." Eben dieſes behauptet er noch in einer andern Stelle,

wo

*) Allein was ſoll man von dieſem Menſchen denken? Eben dieſes απειρον, von dem er in den beiden hier folgenden Stellen ganz ausdrücklich ſagt, daß die Pythagoräer es für ein unſinnliches Princip gehalten, ſollen ſie doch auch zugleich zu einem ſinnlichen Princip gemacht haben †). Welch ein grober Widerſpruch abermals! Dergleichen Widerſprüche rühren aber blos daher, weil er die Syſteme der andern Philoſophen verfälſchte, und unrichtig darſtellte: denn je nachdem es ihm einfiel, ihre Meinungen herabzuwürdigen, und ſeine Phieloſophie über ſie triumphirend zu machen, ſtellte er ſie bald ſchief, bald verſtellt, bald unbeſtimmt, bald als ganz unwahr, bald aber auch als würklich wahr vor. Hieraus laſſen ſich ſeine vielen Widerſprüche erklären. — Ich hoffe durch die häufigen Thatſachen, die ich beibringe, meine Vorwürfe, die ich dem Ariſtoteles mache, gegen meine Leſer hinlänglich zu rechtfertigen.

†) Παντες ὡς αρχην τινα (το απειρον) τιθεασι των οντων. οἱ μεν ὡσπερ οἱ Πυθαγορειοι και Πλατων, καθ' αὑτο, ουχ ὡς συμβεβηκος τινι ἑτερῳ, αλλ' ὡς ουσιαν αυτο ον το απειρον. πλην οἱ μεν Πυθαγορειοι εν τοις αισθητοις. ου γαρ χωριστον ποιουσι τον αριθμον. *Ariſtot. Phyſ.* III, 4. p. 213.

**) Οἱ δε Πυθαγορειοι, δυο μεν τας αρχας. ὁ και ιδιον αυτων εστιν, ὁτι το πεπερασμενον, και το απειρον, και το ἑν ουχ ἑτερας τινας ῳηθησαν ειναι φυσεις, οἱον, πυρ η γην, η τι τοιουτον ἑτερον, αλλ' αυτο το απειρον και αυτο το ἑν, ουσιαν ειναι τουτων ὡν κατηγορουνται. διο και αριθμον ειναι την ουσιαν ἁπαντων. *Met.* I, 5. p. 488.

wo er ſagt, daß die Pythagoräer nicht, gleich den Phyſikern, körperliche und ſinnliche Principien angenommen hätten *). — Wenn nun die Pythagoräer gar keine Principien mit körperlichen Eigenſchaften ſtatt finden lieſſen, ſo konnten ſie den Urſprung der zuſammengeſezten Körper nicht aus der Materie herleiten, weil ſie derſelben alle körperlichen Kräfte und Eigenſchaften abſprachen, Körper hervorbringen zu können. Dieſe Körper mußten alſo nothwendig erſt von auſſen in derſelben, durch ein andres Princip, verurſacht werden. Allein eben hierauf gingen die Behauptungen der metaphyſiſchen Philoſophie: indem dieſer zufolge, die Körper — oder vielmehr ſinnlichen Formen — erſt von auſſen, durch ein andres Princip, in der unſinnlichen unkörperlichen Materie hervorgebracht wurden.

Hat nun die Materie an und für ſich ſelbſt, keine körperlichen Eigenſchaften und Kräfte, Körper hervorzubringen, wie kann ſie da, nach phyſiſchen Geſezzen blinder Nothwendigkeit, dieſe Körperwelt durch ſich ſelbſt verurſachen, und aus ſich hervorgehn laſſen? Bei dieſen Grundſäzzen ihres Syſtems, konnten die Pythagoräer nicht, wie Herr Meiners glaubt, die Gottheit von der Verurſachung der Welt ausſchlieſſen. Da ſie nun, wie ich im Vorhergehenden gezeigt, eben ſo wie Plato, die Monas, oder das ἑν, für eine Subſtanz und zwar für eine unſinnliche Subſtanz, hielten, ſo mußte die Monas, dieſe unſinnliche Subſtanz, die Gottheit ſeyn, welche dieſe Welt aus dem απειρον, oder der Dyas, hervorgebracht.

§. 73.

*) Οἱ μεν καλȣμενοι Πυθαγορειοι, ταις μεν αρχαις και τοις ϛοιχειοις εκτοπωτερως χρωνται των Φυσιολογων. το δε αιτιον, ὁτι παρελαβον αυτας (αρχας) ȣκ εκ αισθητων. *Met.* I, 7. p. 491.

§. 73.

Dem Plato zufolge, war das ἑν ein intelligibles Weſen. Er begrif unter demſelben die Gottheit und alle intelligiblen Subſtanzen (Ideen), oder intelligiblen Einheiten. Aus den Widerlegungen des Sextus, da er die Meinung der Pythagoräer beſtreitet, daß keine Mittheilungen der für ſich beſtehenden Einheiten, durch welche die Körper verurſacht würden, ſtatt finden könnten, erfahren wir, wie die Pythagoräer, die Monas und alle unter derſelben begriffene für ſich beſtehende Einheiten — deren Mittheilung ſie den Urſprung der Körper zuſchrieben — für intelligible Weſen — d. i. die nur durch den reinen Verſtand erkannt würden — erkläret haben *). Da ſie nun, wie ich im Vorhergehenden gezeigt, den Zahlen die Eigenſchaften der Ideen zuſchrieben — indem ſie aus ihrer Mittheilung den Urſprung der ſinnlichen Dinge herleiteten — und Plato über dieſe Mittheilung eben ſo dachte, und unter den Zahlen Ideen dachte, ſo wird es hiedurch auſſer Zweifel geſezt, daß die Pythagoräer unter dem unſinnlichen ἑν, die intelligible Welt der metaphyſiſchen Philoſophie verſtanden, und aus ihrer Verurſachung, den Urſprung der in der Materie hervorgebrachten Körperwelt hergeleitet haben u. ſ. w.

§. 74.

Weil die Materie der Phyſiker körperlich, mithin ſchon gewiſſermaßen geformt und begränzt war, ſo

*) Ει ουν ἱνα καταλαβωμεν, ὁτι εισι τινες κατ᾽ ἁυτας μοναδες, ὡν κατα μετοχην ἑκαϛον των οντων εϛιν ἑν, δει κατειληφεναι απειρακις απειρους νοητας μοναδας. αδυνατον δε καταλαβειν απειρακις απειρους μοναδας νοητας. αδυνατον αρα εϛιν αποφηνασθαι, ὁτι εισι τινες νοηται μοναδες, και ἑκαϛον των οντων εϛιν ἑν, κατα μετοχην ιδιας μοναδος, γινομενον ἑν. *Sext. Empir. Pyrrhon. Hyp. III, 162. p. 167.*

ſtellte ſie kein eigentliches απειρον vor; ſie war nehmlich kein ſolches απειρον, wie das απειρον, unter dem die Metaphyſiker die Materie dachten, als welche gar keine Beſtimmungen und Eigenſchaften hatte, und daher ganz und gar unbeſtimmt und unbegränzt war; da hingegen die Materie der Phyſiker, wegen ihrer körperlichen Eigenſchaften, etwas ſchon Begränztes vorſtellte. Als Subſtanz der Körper, war ſie daher kein eigentliches απειρον, d. i. kein Weſen, das ganz ohne Begränzung, ohne Eigenſchaften geweſen. Auch lieſſen die Phyſiker das eigentlich Körperliche, oder Subſtanzielle, nicht von auſſen, durch ein andres Princip, in der Materie hervorbringen, indem ſie blos die Zuſammenſezzung des urſprünglich in der Materie exiſtirenden Körperlichen der Gottheit zuſchrieben. Die ſubſtanzielle Körperlichkeit der ſinnlichen Dinge, wurde alſo als keine Mittheilung irgend eines fremden Princips angeſehn.

§. 75.

Ganz anders dachten hierüber die Metaphyſiker. In ſo fern die Materie bei ihnen, als Subſtratum, die ſinnlichen Formen empfing, und den Stoff dazu hergab, der durch ſie begränzt, und in gewiſſe Formen eingeſchloſſen wurde, ſo daß dadurch die Körperweſen entſtanden, ſtellte ſie gewiſſermaſſen die Subſtanz der Körper vor. Dieſe Subſtanz aber war ſie nicht als geformtes körperliches Weſen — wie bei den Phyſikern — ſondern als unkörperliche, formloſe Maſſe, d. i. als απειρον. Sie mußten alſo, ihren Grundſäzzen gemäß, die Materie als απειρον, zur Subſtanz der Körper machen, und ſagen, das απειρον ſeye die Subſtanz der Körper. — Ferner: bei ihrer Materie, die gar keine körperliche Eigenſchaften beſaß, wurde die körperliche Konſiſtenz, oder

Sub-

Subſtanzialität, erſt durch Mittheilung des Intelligiblen, vermittelſt der ſinnlichen Formen, verurſacht. In ſo fern alſo, als die in der Materie verurſachten Körper, oder ſinnlichen Formen, Mittheilungen des intelligiblen Princips vorſtellten, war bei ihnen das ἑν die Subſtanz der Körper.

Eben dieſe Lehre eignet der Stagirit auch den Pythagoräern zu, indem er, in der vorhin abgeſchriebenen Stelle, von ihnen ſagt, daß ſie das απειρον und das ἑν, zur Subſtanz der Körper gemacht hätten *).

§. 76.

Aus dieſer Darſtellung der Principien der Pythagoräer erhellet die gänzliche Uebereinſtimmung ihrer Philoſophie, mit der metaphyſiſchen, die dadurch noch gewiſſer, und noch mehr begründet wird, daß, wie ich im dritten Theil dieſes Buchs gezeigt, eine ſo große Uebereinſtimmung zwiſchen der Platoniſchen und Pythagoräiſchen Philoſophie ſtatt gefunden, und dieſelbe von ſo vielen ältern Schriftſtellern bezeugt worden, als welche alle darin übereinkommen, daß Plato in ſeiner Philoſophie größtentheils den Pythagoräern gefolgt ſey. Die Platoniſchen Ideen und die Pythagoräiſchen Zahlen hatten einerlei Bedeutung.

§. 77.

Ich hoffe nunmehr, es nicht blos behauptet, ſondern durch Gründe dargethan zu haben, daß die Pythagoräer die Entſtehung der Welt, der Gottheit zugeſchrieben — welches vom Herrn Meiners geläugnet

*) Siehe im vorhergehenden §. 71.

net wird *) — und daß es keine ſo aberwizzigen Köpfe geweſen ſeyn können, wie eben dieſer Gelehrte meinet **), welche die Monas der Pythagoräer für die Gottheit, und die Dyas für die rohe Materie gehalten haben. —

§. 78.

Im zweiten Bande des Memnonium, habe ich ſchon durch umſtändlich geführte philoſophiſche und

*) Statuendum itaque eſt, omnium quidem aetatum Pythagoreos vim quandam diuinam per omnem mundum intentam crediciſſe, hanc vero ceterarum rerum inſtar, pro genita habuiſſe, neque igitur magis quam veteres *Ionicos* de mente quadam cogitaſſe, qua infinita rerum vniuerſitas, e numeris, tanquam ex materia, extracta atque generata ſit. Quum igitur *omnes autores* †) in eo conſentiunt, Pythagoreos vniuerſum mundum, nulla virtute diuina adhibita, ex vnitate vel numeris aedificaſſe, etc. *Meiners de vero Deo*, *p.* 308.

†) Wie konnte dieſer Gelehrte behaupten, daß alle Geſchichtſchreiber hierin übereingeſtimmt?

**) „Die eben mitgetheilten Fragmente des Moderatus und Nikomachus, habe ich hauptſächlich in der Abſicht angeführt, um ſolchen Leſern, die ſich unter der Monas die Gottheit, und unter der Dyas eine rohe Materie zu denken gewöhnt haben, und ſich von dieſem Gedanken nicht ohne Mühe losmachen können, um dieſen auf eine nachdrückliche Art zu zeigen, was das für Köpfe waren, aus denen dieſe Auslegungen zuerſt entſprangen, was dieſe ſich noch ſonſt bei dieſen Ausdrücken vorſtellten, und welch eine Blindheit oder Widerſpruch es war, die Ungereimtheiten dieſer falſchen Pythagoräer, und derer, die ihnen folgten, entweder nicht zu bemerken, oder, wenn man ſie bemerkte, ihnen dennoch immer als verſtändigen Auslegern und glaubwürdigen Geſchichtſchreibern zu trauen.“ Meiners Geſchichte der Wiſſenſchaften. Erſter Band. S. 540.

und hiſtoriſche Beweiſe, dargethan, daß die einen Weltſchöpfer erkennende Lehre, wie auch dieſes den Pythagoräern zugeeignete metaphyſiſche Syſtem, im älteſten Alterthum zu Hauſe gehört. Es iſt daher deſto weniger zu verwundern, wenn die Pythagoräer an einen göttlichen Welturheber glaubten, und dieſer gedachten Philoſophie zugethan waren. — Das darf uns nun aber nicht befremden, wenn die Pythagoräer in den von ihnen übrig gebliebenen Nachrichten, immer nur von Zahlen reden, und aus ihnen allein, die Entſtehung der Dinge herleiten, ohne den höchſten Gott dabei zu nennen: denn dieſes war ihrer geheimnißvollen Lehrart angemeſſen, bei der ſie unter den Zahlen, ihre wahre Meinung über die Principien der Dinge verhüllten. Im frühen Alterthum, wurden alle Lehren der höhern Theologie und Philoſophie verborgen gehalten: die Phythagoräer hatten noch mehr Urſach dies zu thun, weil ihre metaphyſiſche Philoſophie das Weſentliche der Myſterienreligion ausmachte, die, wie ich im zweiten Bande des Memnonium erwieſen, auf das metaphyſiſche Syſtem ſich gründete. — Ueberhaupt redeten alle ältere Philoſophen immer nur unter den ſymboliſchen Nahmen, die ſie ihren Principien beigelegt, von denſelben, ohne dabei die Gottheit — weil ſie unter dem ſymboliſchen Nahmen verborgen wurde — ausdrücklich zu nennen. Ja, ſelbſt Plato beobachtete noch ein ähnliches Verfahren: denn nur ſehr ſelten redet er von Gott geradezu, unter ausdrücklichen Benennungen. Gewöhnlicher Weiſe aber, bedient er ſich der ſymboliſchen Nahmen, und läßt daher alles entweder aus dem **Einen** und **Vielen**, dem **Begränzten** und **Unbegränzten**, oder den **Ideen** entſtehen, und durch ſie verurſacht werden. Wenn nun Plato alles aus Ideen herleitete, darf es uns da wundern, wenn

die Pythagoräer alles durch Zahlen hervorbringen lieſſen, ohne daß ſie dabei die Gottheit ausdrücklich nannten? Auch Ariſtoteles verfuhr auf dieſe Weiſe: denn faſt nie nennt er die Gottheit, als Princip; ſtatt deſſen bedient er ſich immer des Ausdrucks, **Form**.

Fünfter Theil.

Von den wahrſcheinlichen Urſachen, wie die Erfinder der Pythagoräiſchen Philoſophie darauf gekommen, der Zahlen, als ſymboliſch darſtellender Zeichen, bei derſelben ſich zu bedienen.

§. 79.

Aus der meinen Leſern gegebenen Darſtellung von der Philoſophie der Pythagoräer, laſſen ſich, wie ich glaube, die Urſachen ſehr gut erklären, warum die Erfinder derſelben ſich der Zahlen, als Symbole und darſtellender Zeichen, bedient, um den Charakter, und den Sinn und Geiſt ihrer Lehren dadurch auszudrücken. Dem Reſultat meiner über dieſe Philoſophie angeſtellten Unterſuchungen zufolge, paßte der Begrif, den ſie mit der Natur der Einheit zu verknüpfen pflegten, ſehr genau zu dem Begrif von dem Weſen und der Natur deſſen, was den Inhalt des intelligiblen Princips ausmachte, und ἑν oder μονας genannt wurde. Wie leicht und natürlich war alſo, wegen dieſer Aehnlichkeit, der Ideenübergang, ſich der

der Einheit als eines Bildes, oder Zeichens, zu bedienen, um dadurch das intelligible Princip anzudeuten, da hier Nahme und Sache einander ſo ſehr entſprechen, und der erſtere, als ein recht wahres und ausdruckvolles Gepräge, den Gehalt und Charakter der leztern ausdrückt.

§. 80.

Einheit iſt das Weſen der Zahl; alle Zahlen enthalten Einheit *). Jede Zahl drückt ein **Eins** aus: Zahlen ſtellen Einheiten vor. In dieſer Rückſicht alſo, war die Zahl ein ganz darſtellendes Zeichen des unter der Einheit gedachten intelligiblen Princips. — Die zu dem **Einen** gehörenden intelligiblen Subſtanzen, wurden für etwas ganz Beſtimmtes und Beſtimmung verurſachendes, für einfach, unbeweglich und unveränderlich gehalten. Eben dieſes findet bei den Zahlen ſtatt, die etwas ganz Beſtimmtes ſind, und bei jedwedem, das unter der Zahl gedacht wird, findet veſte Beſtimmung ſtatt, weswegen denn auch die Weſen der Dinge, mit den Zahlen verglichen werden **); Eben ſo ſtellen die Zahlen das Unveränderliche vor, indem bei denſelben nichts verändert, nichts hinzugethan, oder hinweggenommen werden darf ***). Auch in dieſer Abſicht alſo iſt die Zahl ſehr paſſend, zum dar-

*) Omnis numerus, vnus eſt. *Wolf. Ontol.* §. 346. *pag.* 271.

**) *Wolf. Ontol.* §, 345. *p.* 270.

***) Ex notionibus numerorum geneticis apparet, nullam poſſe numero cuicunque dato, vel vnitatem addi, vel demi, quin prodeat alius ab eo diuerſus. — Eſt igitur omnis numerus, ita hic numerus, vt nullus alius praeter ipſum idem eſſe poſſit. *Wolf. Ontol.* §. 346. *p.* 271.

darſtellenden Zeichen der Natur und Eigenſchaften des intelligiblen Princips.

§. 81.

Eben ſo gut läßt ſich auch begreifen, warum die Pythagoräer, die erzeugten Gegenſtände dieſer Sinnenwelt Zahlen nannten *). Die Einheit, als Zahl, heißt es, iſt das Princip der Zahl **); die Zahl beſteht aus Einheiten, und iſt aus Einheiten zuſammengeſezt ***), und alles was auf Einheit bezogen wird, pflegt Zahl genannt zu werden †). Die Zahlen werden alſo erſt durch die Einheit Zahlen; die Einheit verurſacht das Weſen derſelben. Dieſem ähnlich, entſtehn, der Pythagoräiſchen Philoſophie zufolge, die erzeugten Sinnenweſen durch die Einheit, oder das intelligible Princip, welches dieſelben, ſo wie die Einheit die Zahl, verurſacht. — Die Zahl ſtellet etwas Seyendes und Beſtimmtes vor, weswegen ſie denn auch als darſtellendes Zeichen von alle dem, was Weſentlich iſt, gebraucht, und daher die Weſen der Dinge, mit den Zahlen verglichen werden. Da nun nichts beſtimmter iſt, als die Natur der Zahlen ††), ſo wollten die Pythagoräer dadurch,

*) Oἱ, δ' αριθμους ειναι, φασιν, αυτα τα πραγματα. *Met.* 6. *p.* 489.

**) Το ἑν, αριθμου αρχη, ἡ αριθμος. *Met. IX*, 1. *p.* 544.

***) *Met. VI*, 13. *p.* 532.

†) Quicquid refertur ad vnitatem numerus dicitur. *Wolf. Element. Math. Tom. I. p.* 22.

††) De tous les modes ſimples, il n'y en a point de plus diſtincts, que ceux du nombre; chaque variation, tant petite ſoit elle, c'eſt à dire pour le plus d'une unité, fait une combinaiſon auſſi clairement diſtincte

durch, daß ſie die Sinnenweſen Zahlen nannten, und ihren Urſprung, aus der Mittheilung der Zahl der Einheit an die Materie, herleiteten, anzeigen: daß, ſo wie durch die Einheit erſt Zahl und etwas Beſtimmtes entſtehe, eben ſo wären, durch die Monas, oder das intelligible Princip, in der eigenſchaftsloſen und unbeſtimmten Materie, erſt gewiſſe Beſtimmungen, gewiſſe weſentliche Beſchaffenheiten und Eigenſchaften — d. i. Mittheilungen der Einheit — verurſacht worden, wodurch die Sinnenweſen entſtanden, als welche alle, gleich den Zahlen, etwas Beſtimmtes vorſtellen. Da nun die Monas, das Beſtimmung und Einheit verurſachende Weſen, die Vielheit der Dyas aber, der Stoff war, aus welchem alles das beſtand, was Beſtimmung und Einheit mitgetheilt erhalten, und dadurch Zahl geworden, ſo konnte gar füglich geſagt werden, daß die Monas der Vater, und die Dyas die Mutter der Zahlen, oder der erzeugten ſinnlichen Dinge, wären; welche hier gegebene Erklärung durch Plutarchs Zeugniß beſtätigt wird *).

§. 82.

diſtincte de celle, qui en approche de plus près, que de celle qui en eſt le plus eloignée: *deux* etant auſſi diſtinct *d'un*, que de *deux cens*; et l'idée de *deux*, auſſi diſtincte de celle de *trois*, que la grandeur de toute la terre eſt diſtincte de celle d'un Ciron. *Locke Eſſai Phil. liv. II. chap.* 16. §. 3. *p.* 232.

*) Οἱ μεν γαρ ȣδεν η γενεσιν αριθμȣ δηλȣσθαι νομιζȣσιν τῇ μιξει της αμεριϛȣ και μεριϛης ȣσιας. αμεριϛον μεν γαρ ειναι το ‛ΕΝ, μεριϛον δε, το πληθος. εκ δε τȣτων γινεσθαι τον αριθμον, τȣ ἑνος ὁριζοντος το πληθος, και τῃ απειρια περας εντιθεντος, ἡν και δυαδα καλȣσιν αοριϛον. και Ζαρατας, ὁ Πυθαγορȣ διδασκαλος, ταυτην μεν εκαλει τȣ αριθμȣ μητερα, το δε ‛Εν, πατερα. *Plutarch. in Tim. Platon. p.* 1012.

§. 82.

Bei den, der Pythagoräiſch-Platoniſchen metaphyſiſchen Philoſophie zufolge, durch die göttliche Weltſeele verurſachten Zuſammenſezzungen und Beſtimmungen der Materie — da ſie unter gewiſſe Verhältniſſe und Formen gebracht, und hiedurch den intelligiblen Subſtanzen aus der Monas ähnlich gemacht wird — werden ihre Theile, in Abſicht der Anzahl und der Verhältniſſe derſelben, durch Gränzen, durch ein **Wieviel**, abgemeſſen und beſtimmt. Dieſes **Wieviel** aber, kann nicht ohne Zahl angegeben und abgemeſſen werden. Nur durch die Zahl meſſen wir Dinge ab, und beſtimmen ſie in ihrer Wievielheit *). Die Zahl iſt alſo das Mittel, durch welches die einzelnen Zuſammenſezzungen der Materie — indem ſie die ſinnlichen Formen empfängt — in ihrem Verhältniß zu den intelligiblen Zahlen, oder Subſtanzen der Monas, als zu ihren Urbildern — deren Nachahmungen, in dieſer Form der Verhältniſſe, ſie vorſtellen ſollen — beſtimmt werden. Die Zahl muß alſo ſchon vor dem Anfang der hervorgebracht werden ſollenden Dinge gedacht werden, mithin, wie die Pythagoräer ſagten, eher da ſeyn, als die ganze Natur **). Da die Zahlen von den gezählten Dingen, die ſie bedeuten, unzertrennlich ſind, ſo mußten, nach der Pythagoräiſchen Philoſophie, die Zahlen nothwendig in den erzeugten Dingen exiſtiren, und, wie ſie ſagten, dieſe Dinge ſelbſt ſeyn. —

Dürfen

*) Une autre choſe, qu'il faut remarquer dans le nombre, c'eſt que l'eſprit s'en ſert pour meſurer toutes les choſes, que nous pouvons meſurer etc. *Locke Eſſai liv. II, chap. 16. §. 8. p. 237.*

**) *Οἱ δε αριθμοι πασης της φυσεως πρωτοι.* *Ariſtot. Met. I, 5. p. 487.*

Dürfen wir uns daher wundern, wenn ſie behaupteten, daß alle erzeugten Dinge und der ganze Himmel aus und durch Zahlen beſtünden, und hervorgebracht worden *), zugleich aber auch ſelbſt Zahlen wären **)? Auch ſagt Ariſtoteles in einer der angezeigten Stellen ausdrücklich, daß die Pythagoräer, die ſinnlichen Dinge, wegen der zwiſchen ihnen und den Eigenſchaften der Zahlen ſtatt findenden Aehnlichkeit — indem ſie bei den erſtern viele Eigenſchaften der leztern wahrgenommen — Zahlen genannt hätten.

§. 83.

In dem Vorhergehenden dieſes Buchs habe ich dargethan, daß Pythagoras, gleich dem Plato, die Entſtehung der Welt als Reſultat der vollkommenſten Harmonie betrachtet, und aus dieſem Grunde auch behauptet habe, daß durch die Bewegung des Weltalls, die lieblichſte Harmonie und Muſik entſtehe ***), worüber ich unten nur noch eine Stelle aus dem Ariſtoteles abſchreibe ****). — Ohne Zahl kann keine Har-

*) Τον γαρ ὁλον ȣρανον, κατασκευαζȣσιν εξ αριθμων †). — εξ αριθμων τα οντα ††). — Pythagoraei ex numeris proficiſci volunt omnia. *Cic. Academ. quaeſt. IV*, 37.

†) *Ariſtot. Met. XII*, 6. p. 569.

††) *Met. XIII*, 3. p. 577.

**) Οἱ δε Πυθαγορειοι δια το ὁρᾷν πολλα των αριθμων παθη ὑπαρχοντα τοις αισθητοις σωμασιν, ειναι μεν αριθμȣς εποιησαι τα οντα. *Met. XIII*, 3. p. 577. — *Met. I*, 6. pag. 489.

***) Man ſehe hierüber den dritten Theil dieſes Buchs.

****) Φανερον δε εκ τȣτων, ὁτι και το φαναι, γινεσθαι φερομενων ἁρμονιαν, ὡς συμφωνων γινομενων των ψοφων. — ὑποθεμενοι δε ταυτα, και τας ταχυτητας εκ των αποστασεων εχειν

τας

Harmonie ſtatt finden: die leztere wird durch die erſtere verurſacht. Die Griechen nannten dasjenige Rhythmus, was bei den Römern numerus oratorius hieß *), und wir Sylbenmaaß, in der Muſik Takt, und im Tanzen pas (Tanz-Schritt) nennen. Rhythmus deutet überhaupt alles an, was Abmeſſung, Gleichförmigkeit und Ordnung in der Folge der Worte, der Töne und der Bewegung anzeigt; kurz alles das, was zur künſtlichen Schönheit gehört. Denn die durch den Rhythmus entſtehende Schönheit, liegt keineswegs unmittelbar im Gegenſtande ſelbſt, ſondern ſie wird aus ganz gleichgültigen eigenſchaftsloſen Dingen, in welchen keine urſprünglichen Eigenſchaften der Schönheit liegen, durch ſymmetriſche Zuſammenſezzung und Abmeſſung derſelben, hervorgebracht. Eben ſo hat auch, der — vom Pythagoras gelehrten — metaphyſiſchen Philoſophie zufolge, die Weltmaterie keine eigenthümliche Schönheit, und überhaupt gar keine urſprünglichen Eigenſchaften; alle bei ihrer gegenwärtigen Bildung ſtatt findende Ordnung, Harmonie und äuſſere Schönheit, iſt — gleich der durch den Rhythmus verurſachten Harmonie und Schönheit — künſtliches Produkt, nehmlich Reſultat ihrer, durch die intelligiblen Urweſen (oder intelligiblen Zahlen) beſtimmten, ſymmetriſchen Zuſammenſezzung.

Zum

τυς των συμφωνιων λογυς, εναρμονιον γινεσθαι φασι την φωνην, φερομενων κυκλω των αςρων. — ταυτα δη καθαπερ ειρηται προτερον, εμμελως μεν λεγεται, και μυσικως. *Ariſtot. de Coel. II*, 9. *p.* 285.

*) Nunc apud oratores iam ipſe numerus increbuit. Quidquid eſt enim, quod ſub aurium menſuram aliquam cadit, etiam ſi abeſt a verſu, (nam id quidem orationis eſt vitium) numerus vocatur, qui graece ρυθμος dicitur. *Cic. Orator, cap.* 20.

Zum Rhythmus gehört Begränzung und Abmeſſung; ohne Begränzung und Abmeſſung iſt kein Rhythmus möglich. Allein nur vermöge der Zahlen, entſteht Begränzung und Abmeſſung *), und auf dieſe Weiſe der Rhythmus. Die Zahl verurſacht alſo Harmonie und Schönheit. Dieſem zufolge behaupteten die Pythagoräer, daß die Eigenſchaften der Zahlen in der Harmonie beſtünden **), daß in den Zahlen die Eigenſchaften und Gründe der Harmonie ***), und daher in allen ſinnlichen Gegenſtänden, im Himmel und andern Dingen mehr, die Eigenſchaften der Harmonie und Zahlen enthalten wären †), und daß überhaupt der ganze Himmel eine Harmonie und Zahl ſey ††).

Die Zahl verurſacht alſo den Rhythmus, Symmetrie, Ordnung, Harmonie und Schönheit, und der Welt iſt nur eine künſtliche, rhythmiſche, durch Zahlen gewürkte, Schönheit eigen: die Bildung der Welt und der ihr beiwohnenden göttlichen Seele, iſt Reſultat der Zahl und Harmonie †††). Die Zahl iſt alſo dar-

*) Το δε αρρυθμον, απεραντον. δει δε πεπεραιθει. — περαινεται δε αριθμῳ παντα. *Ariſtot. Rhetor.* III, 8. p. 337.

**) Τα παθη τα των αριθμων εν ἁρμονιᾳ ὑπαρχει. *Metaph.* XIII, 3. p. 577.

***) Ετι δε και των ἁρμονικων, εν αριθμοις ὁρωντες, και τα παθη, και τȣς λογȣς. *Met.* I, 5. p. 487.

†) Πυθαγορειοι δια το ὁραν πολλα των αριθμων παθη ὑπαρχοντων τοις αισθητοις σωμασιν, ειναι μεν αριθμȣς εποιησαν τα οντα, — δια τι δε? ὁτι τα παθη τα των αριθμων εν ἁρμονια ὑπαρχει, και εν τῳ ȣρανῳ, και εν πολλοις αλλοις. *Met.* XIII, 3. p. 577.

††) Τον ὁλον ȣρανον ἁρμονιαν ειναι και αριθμον, *Met.* I, 5. p. 487.

†††) Παραλαβων γαρ ὁ δημιȣργος αταξιαν και πλημμελειαν εν ταις κινησεσι της αναρμοστȣ και ανοητȣ ψυχης διαφερομε-

darſtellendes Zeichen der Harmonie, die bei der Weltbildung ſtatt findet. Da nun der Nahme und Begrif der Zahlen, auf alle Dinge — auf körperliche und unkörperliche, wie die Pythagoräer ſagten *) — angewendet, und nichts ohne Zahlen gedacht werden kann **), und die Zahlen ſo darſtellende und charakteriſirende Zeichen der intelligiblen Subſtanzen, und der durch ſie in der Sinnenwelt verurſachten Reſultate waren, ſo läßt ſich ſehr gut begreifen, warum die Pythagoräer ſich der Zahlen als Symbole bedienten, um durch ſie die Natur der intelligiblen und ſinnlichen Weſen, und alle bei der Welt ſtatt findende Ordnung, Harmonie, Schönheit und Vollkommenheit anzudeuten.

§. 84.

Daß dies ſich würklich ſo verhalten, hievon werden wir noch mehr überzeugt werden, wenn wir auf Folgendes Rückſicht nehmen. Im Vorhergehenden habe ich dargethan, daß die Pythagoräer unter der Monas und Dyas, und unter den aus beiden entſtandnen

νης προς ἑαυτην, τα μεν διωρισε και διεστησε, τα δε συνηγαγε προς αλληλα και συνεταξεν, ἁρμονιαις και ἀριθμοις χρησαμενος. —— τῳ αριθμῳ παντα εοικεναι κατα την Πυθαγορικην αποφασιν. — Πασιν δε εκ διαφορας και ανομοιοτητος εγγιγονε κοινωνια τις προς αλληλα και συμφωνια, ταυτης αιτιαν ειναι μετριοτητα και ταξιν, αριθμου και ἁρμονιας μετασχουσιν, ουδε τους ποιητας λεληθεν. *Plutarch. in Tim. Platon. p. 1029. 1030*

*) *Sext. Empir adv. Math. VII, 101. p. 390.*

**) Il n'y en a point qui nous ſoit plus familiere, comme c'eſt auſſi la plus univerſelle de nos Idées, dans le rapport qu'elle a avec toutes les autres choſes: car le nombre s'applique aux hommes, aux Anges, aux actions, aux penſées, en un mot à tout ce qui exiſte, ou qui peut etre imaginé. *Locke Eſſais, liv. II, chap. 16. §. 1. p. 232.*

nen Weſen, die ſie ebenfals Zahlen nannten, Subſtanzen und würkliche Gegenſtände verſtanden. Iſt dieſes gegründet, ſo können ihre Zahlen, aus welchen, wie ſie ſagten, die ganze Welt beſtehe, unmöglich würkliche Zahlweſen geweſen ſeyn. Denn noch nie iſt es Jemanden, der keine Verſtandes-Verrückung erfahren, eingefallen, würkliche Zahlen für Subſtanzen zu halten *). Waren alſo die Zahlen dieſer Philoſophen ſubſtanzielle Weſen, ſo folgt, daß ſie bloße Zahlenbenennungen vorgeſtellt, und die Zahl weiter nichts als ein ſymboliſches Zeichen geweſen, das Verhältniß, die Natur und das Weſen der durch ſie angedeuteten Dinge auszudrücken. Dieſe Zahlbenennungen dienten zugleich dazu, ihre ganze Philoſophie in Dunkel einzuhüllen, und den wahren Sinn ihrer Lehren gemeinen Augen zu verbergen. Im älteſten Alterthum wurden, wie ich im zweiten Bande des Memnonium dargethan, alle höhere Wahrheiten der Religion und Philoſophie verborgen gehalten. Dies war bei der Pythagoräiſchen Philoſophie um ſo nöthiger, weil ſie einen weſentlichen Theil der Theologie und Philoſophie der Myſterien ausmachte: denn im zweiten Bande des Memnonium habe ich gezeigt, daß das

 vom

*) Ich will bei dieſer Gelegenheit nur Folgendes noch erinnern: waren die Monas und Dyas, wie wir geſehn, keine würkliche Zahlen, ſondern ſubſtanzielle Gegenſtände, ſo konnten die aus ihnen erzeugten ſinnlichen Dinge ebenfals keine Zahlen ſeyn, ſondern ſie mußten ſubſtanzielle körperliche Dinge vorſtellen. Denn die in dieſer Sinnenwelt, aus dieſen Subſtanzen (der Monas und Dyas), hervorgehenden Würkungen, und der Stoff aus der Dyas — die für etwas Subſtanzielles gehalten wurde — aus welchem dieſe Würkungen, die ſinnlichen Körper beſtehn, für nichts ſubſtanzielles, ſondern für würkliche Zahlen zu halten, dergleichen zu behaupten konnte Niemanden einfallen.

vom Plato vorgetragene metaphyſiſche Syſtem, dem weſentlichen Inhalt nach, in den Myſterien ſowohl der Griechen als Ausländer gelehret worden ſey.

Ueberhaupt war es bei den Philoſoyhen des ältern Alterthums Sitte, ihre Lehren ſymboliſch vorzutragen, und die Gegenſtände der Natur und die Principien der Dinge, uneigentlich durch fremde Nahmen — bei denen eine gewiſſe Aehnlichkeit, mit der durch ſie angezeigt werden ſollenden Sache, vorausgeſezt wurde — auszudrücken. Zum Beweiſe hievon dienen die ſymboliſchen Benennungen des **Warmen** und **Kalten**, der **Liebe** und des **Haſſes**, des **Einen** und des **Vielen**, des **Begränzten** und **Unbegränzten**, des **Zuvielen** und **Zuwenigen** u. ſ. w. die z. E. Meliſſus, Parmenides Empedokles, Plato u. a. m. den Principien der Dinge geben. Dieſe Nahmen z. E. des **Warmen** und **Kalten**, waren aber weiter nichts als ſymboliſche Zeichen, die einige Aehnlichkeit der durch ſie angedeuteten Principien mit ihren wahren Gegenſtänden, dem **Warmen** und **Kalten**, anzeigen ſollten. Gleiche Bewandtniß hatte es mit den Zahlen.

Auch der Stagirit ſelbſt läßt ſich in einigen Stellen grade zu heraus, daß die Pythagoräer die Dinge nicht für würkliche Zahlen gehalten, ſondern ſie nur ſo genannt — und zwar darum ſo genannt hätten, weil ſie in allen Dingen Eigenſchaften der Zahlen, und Aehnlichkeiten mit denſelben anzutreffen geglaubt: „Sie erbliften,“ heißt es, „in den Zahlen viele **Aehnlichkeiten** ſowohl mit den intelligiblen, für ſich beſtehenden Weſen, als auch mit den erzeugten Dingen. — Alles übrige, die ganze Natur habe **Aehnlichkeit** mit den Zahlen *).“ Sie hätten in den ſinnlichen

*) Εν δε τοις αριθμοις εδοκυν θεωρειν ὁμοιωματα πολλα τοις ουσι, και γιγνομενοις κ. τ. λ. — τα μεν αλλα τοις αριθμοις

chen Dingen viele Eigenſchaften der Zahlen wahrgenommen *), und dasjenige, was ſie in den Zahlen und Harmonien **ähnliches** mit dem Himmel und der Einrichtung des Univerſums gefunden, geſammlet, und auf den Himmel und die Einrichtung des Univerſums angewendet **). In allen dieſen Stellen iſt nur von Aehnlichkeiten die Rede, die zwiſchen den Dingen und Zahlen ſtatt finden ſolle, und daß die Pythagoräer dieſe Aehnlichkeit auf die Dinge und die Einrichtung des Univerſums angewendet, und ſich daher der Zahlnahmen dabei bedient hätten. Auch **Moderatus** bezeuget ausdrücklich, daß die Zahlen blos Symbole und darſtellende Zeichen geweſen ***). Eben dieſes äußert der ungenannte Verfaſſer von dem Leben des Pythagoras bei'm **Photius**; er ſagt, daß ſie die Dinge nur Zahlen genannt: indem ſie nehmlich alles aus der Monas und Dyas auf Zahlen reducirt, hätten ſie die daraus entſtandenen Dinge Zahlen genannt †).

§. 85.

Moderatus lebte ohngefähr zu den Zeiten des Tiberius und Klaudius, ja auch wohl ſchon gegen das Ende der Regierung des Auguſts: denn Plutarch erzählt, er habe mit dem **Lucius** aus **Hetrurien**, einem Schü-

μοις εφαινετο την φυσιν αφωμοιωσθαι πασιν. *Met. I*, 5. p. 487.

*) *Met. XIII*, 3. 577.

**) Και ὅσα ειχον ὁμολογουμενα δεικνυναι, εν τε τοις αριθμοις, και ταις ἁρμονιαις προς τα του ουρανου παθη και μερη, και προς την ὁλην διακοσμησιν, ταυτα συναγοντες, εφηρματτον. *Met. I.*, 5. p. 487.

***) MODERAT. *ap. Porphyr. in Vit. Pythag. p.* 202, 203.

†) Και επειδη παντα εις τους αριθμους ανηγον, εκ τε της μοναδος και της δυαδος, και τα οντα παντα αριθμους προσηγορευον. *Phot. Bib. Cod.* 259. p. 1314.

Schüler des **Moderatus**, in Rom zuſammengeſpeiſet *). Plutarch aber blühte ſchon unter Neros Regierung, worüber wir bei'm **Photius** **), und ihm ſelbſt deutliche Auskunft finden: indem er ſagt, daß er den **Ammonius**, — deſſen Schüler er war ***) — zu eben der Zeit in Delphi gehört, als Nero dahin gereiſet ſey †). Wegen des frühen Zeitalters alſo, in welchem Moderatus lebte, kann man ſein Zeugniß nicht, aus eben den Urſachen, verdächtig machen, aus welchen den Ausſagen der ſpätern Schriftſteller über die Meinungen der Philoſophen des ältern Alterthums von vielen, ganz ohne Unterſchied und Ausnahme, alle Glaubwürdigkeit abgeſprochen wird. Wenn ich gleich nicht in den übertriebenen Tadel, (bei dem man das Kind mit dem Bade ausſchüttet) der dieſe ſpätern Schriftſteller heut zu Tage ſo häufig trift, mit einſtimme, ſo bin ich aber doch auch weit entfernt, ſie für ſo durchgängig gültige Gewährsmänner zu halten. Ich habe ſie daher nie als Haupt-Zeugen angeführet ††), und beſonders — um allen Verdacht, den man von dieſer Seite her, gegen die Reſultate meiner Unterſuchungen zu erregen verſuchen möchte, vorzubeugen — von ihren Ausſagen über die Pythagoräiſche Zahlenphiloſophie, faſt gar keinen Gebrauch gemacht †††).

§. 86.

*) *Plutarch. Sympoſ. VIII, quaeſt. 7. p. 727.*

**) *Phot, Bib. Cod. 245. p. 1211.*

***) *Plutarch. quomod. poſſ. adul. ab amic. internoſci. p. 70.*

†) *Plut. de Ει inſcript. p. 385.*

††) Welches Verfahren ich auch im Memnonium beobachtet habe.

†††) Man findet ſie häufig angeführt, in IOH. MEVRS. *Denar. Pythagor. ſiv. de num. qualit. cap. 3. 4. p. 1347-1356.* in dem *Theſaur. graec. Antiq. ab* IAC. GRONOV. *Vol. IX. Venet. 1737. Fol.*

§. 86.

Gegenwärtig hoffe ich auch dasjenige geleiſtet zu haben, wozu Herr Meiners den Berliniſchen Recenſenten ſeines erſten Theils der Geſchichte der Wiſſenſchaften auffordert, nehmlich aus dem Ariſtoteles zu beweiſen, daß die Pythagoräer unter den Zahlen Subſtanzen verſtanden, und die Zahlen für Zeichen der Dinge gehalten hätten *).

*) Geſchichte der Wiſſenſchaften. Zweiter Band. Vorrede. S. *XXV*. *XXVI*.

Beſchluß dieſes Buchs.

Daß Pythagoras ſeine Philoſophie aus Aegypten mitgetheilt erhalten.

§. 87.

Ich habe im zweiten Bande des Memnonium hiſtoriſch dargethan, daß die Erkenntniß eines höchſten göttlichen Weſens ſchon in den alleräl teſten Zeiten bei Griechen und Ausländern ſtatt geſunden, und die metaphyſiſche Philoſophie einen eben ſo alten Urſprung gehabt, und vermuthlich das älteſte philoſophiſche Syſtem geweſen. Auch habe ich in dieſem Werk hiſtoriſch erwieſen, daß die alten Aegypter wiſſenſchaftliche Kenntniſſe beſeſſen, und die Griechen ihre Schüler geworden, und in dem erſten Buch dieſes Werks, aus der Natur und Beſchaffenheit dieſer Philoſophie gezeigt, wie es ſehr wahrſcheinlich ſey, daß ſie zuerſt in Aegypten entſtanden, am allerwenigſten aber unter den Griechen ihren erſten Urſprung erhalten haben könne, weil der Charakter derſelben, dem Geiſt, der Denkart und dem Charakter der ſo ganz in verfeinerter Sinnlichkeit ſchwimmenden Griechen (wie ſie zu Plato's Zeiten waren) durchaus widerſpreche, hingegen dem Charakter, dem Geiſt und der Denkart der alten Aegypter vollkommen entſpreche.

Ferner: die Zahlen ſtanden bei den Aegyptern, Hebräern, Perſern u. ſ. w. in großer Verehrung, und hatten eine heilige Bedeutung: z. E. die Zahl ſieben *) beſonders in Aegypten **), auf die man daſelbſt

*) IOH. SPENCER *de leg. Hebraeor. ritualibus II*, 26. *p.* 497.

**) Non minor in Aegypto ſeptenario ſanctitas, nec alia quoque ratio illi ſuberat. Conſtat certe, inter mortales

ſelbſt auch bei Eintheilung der Volksklaſſen — die in ſieben Ordnungen eingetheilt waren *) — Rückſicht genommen hatte, und die Gottheit durch ſieben Laute, wie Klemens glaubt, verehrte **), ja, ſogar dem Nil ſieben Ausflüſſe ins Meer gegeben hatte ***). Bei den Perſern verknüpfte man mit derſelben ebenfals eine ſehr wichtige Bedeutung: der ſiebente Tag zeigte was feſtliches an ****). Sogar bei der Anzahl der königlichen Bedienten richtete man ſich nach dieſer Zahl: es waren ſieben Kammerherrn †) und ſieben Kammerfrauen ††). Gleiche heilige Bedeutung hatten die Zahlen, beſonders die ſieben bei den Hebräern: So mußte z. E. der Prieſter, der die rothe Kuh ſchlachtete, das Blut derſelben ſiebenmal gegen die Stiftshütte ſprengen †††); wer einen todten Körper anrührte, war ſieben Tage unrein ††††); die Auſſätzigen, wenn ſie von ihrer Krankheit befreit werden ſollten, wurden ſiebenmal mit Waſſer beſprengt a): So verordnete Eliſa dem auſſätzigen Naeman, ſich ſiebenmal im Jordan zu baden b). Der ſiebente Tag wurde der Gottheit geheiligt u. ſ. w.

tales omnes Aegyptios fuiſſe primos, S. IABLONSKI *Panth. Tom. II. prolegom.* §. 25. *p.* 54.

*) *Herod. II. p. 74.*

**) *Clem. Alex. Strom. V. p. 563.*

***) *Herod. II. p. 46.*

****) Buch Eſther Kap. 1. v. 10.

†) Eſther 1, 10.

††) Eſther 2, 9.

†††) 4 Moſ. 19, 4.

††††) 4 Moſ. 19, 11.

a) 3 Moſ. 14, 7.

b) 2 König. 5, 10.

Nehmen wir nun zu allen dieſen ausgemachten Thatſachen, noch den langen Aufenthalt des Pythagoras in Aegypten, und daß er erſt nach ſeiner Rückkehr aus dieſem Lande anfieng, dieſe metaphyſiſche Zahlen-Philoſophie zu lehren, ſo erhält es einen Grad der Wahrſcheinlichkeit, der bis zur Gewißheit ſteigt, daß er dieſelbe von den Aegyptiſchen Prieſtern mitgetheilt erhalten habe.

§. 88.

Dieſes herausgebrachte Reſultat helfen nun noch die Geſchichts-Zeugniſſe der ältern Schriftſteller beſtätigen. **Porphyr** meldet, der überall angenommenen gemeinen Sage nach, habe Pythagoras die mathematiſchen Wiſſenſchaften in Aegypten mitgetheilt erhalten *). **Antiphon** **) ſagt, daß er von den Prieſtern zu Theben, in ihren geheimen Wiſſenſchaften eingeweiht worden ***); **Antonius Diogenes**, Pythagoras habe in Aegypten eine beſſere Erkenntniß von den Göttern mitgetheilt erhalten a); **Cicero**, daß Pythagoras

*) *Porphyr. in Vit. Pythag. p. 182.*

**) Die Zeit in welcher dieſer Schriftſteller gelebt, kann zwar nicht genau beſtimmt werden †), doch iſt es wahrſcheinlich, daß er noch vor Alexandern geſchrieben, indem das Zeitalter aller derer, welche von den Alten unter dem Nahmen Antiphon angeführt werden, noch Alexanders Regierung vorhergeht. Ionsii *de ſcriptor. Hiſt. philoſoph. lib. IV. n. 9. p. 241.*

†) Ions. *lib. IV. n. 5. p. 241.* — Fabric. *Bib. graec. T. I. lib. II. cap. 2. p. 890.*

***) *Porph. l. c. p. 183.*

a) *Porph. l. c. p. 185.* — Dieſer Diogenes war ein Romanenſchreiber. Bei'm Photius werden ſeine Werke Dramen genannt †). Eben dieſem Schriftſteller zufol-

gſ.

†) *Phot. l. c. p. 364.*

ras die Reiſe nach Aegypten angetreten, um Wiſſenſchaften zu lernen *), und Plato daſelbſt in den Wiſſenſchaften über die Zahlen und himmliſchen Dinge unterwieſen worden ſey **). Dem **Diodor** zufolge, hat Pythagoras in Aegypten in den heiligen Sagen und Traditionen, in der Geometrie, in der Zahlenlehre und der Lehre der Seelenwanderung Unterricht erhalten ***). **Strabo** ſchreibt die Reiſe des Pythagoras nach Aegypten, ſeiner Wißbegierde zu †), und **Joſephus** macht ihn zum Schüler der Aegypter ††). So ſagt auch **Philo** vom Moſe, daß er von den Aegyptern in der Zahlenlehre und Geometrie unterrichtet worden †††). —

Alle dieſe Thatſachen und hiſtoriſchen Zeugniſſe zuſammenvereinigt, haben überwiegende Gründe für ſich, um die dagegen ſich erheben könnenden Zweifel und Einwürfe zu entkräften und zu widerlegen. Und ſollte wohl Pythagoras, ein ſo ernſter, geſezter Mann — wie ihn die Geſchichte beſchreibt — ſo ganz ohne Grund und Zweck, nur aus Reiſeluſt ††††), ſich ſolche

ge, ſoll er nicht lange nach Alexanders Zeiten gelebt haben. *Phot. Bib. Cod. 166 p. 361.*

*) Cic. Tuſc. quaeſt. IV, 19.

**) *Cic. de Fin. Bon. et Mal. V, 29.*

***) Πυθαγοραν τε τα κατα τον ἱερον λογον, και τα κατα γεωμετριαν θεωρηματα, και τα περι τυς αριθμυς, ετι δε την εις παν ζωον της ψυχης μεταβολην μαθειν παρ᾽ Αιγυπτιων. Diod. *Hiſt. I, 98. p. 110.*

†) Πυθαγοραν — απελθειν εις Αιγυπτον φιλομαθιας χαριν. *Strab. l. XIV, p. 607.*

††) *Ioſeph. cont. Apion. p. 1034.*

†††) *Philo de Vit. Moſis p. 606.*

††††) Hiebei kann man noch nachſehn, was ich im Memnonium über die Reiſen der Griechen nach Aegypten geſagt

ſolche lange Zeit in Aegypten haben aufhalten können? dies läßt ſich mit dem Charakter und der Denkart des Pythagoras, und den gewöhnlichen Analogien über die menſchliche Seele nicht zuſammenreimen. Auch aus dieſer Thatſache darf man daher mit Grunde ſchlüſſen: daß dieſer Weltweiſe, nur deswegen einen ſo langen Aufenthalt in Aegypten nehmen können, um einen vollſtändigen Unterricht in den Wiſſenſchaften, die er zu lernen wünſchte, von den dortigen Prieſtern zu erhalten.

ſagt: Memnonium. Zweiter Band. Theil 6. S. 628=634.

Viertes Buch.

Von der metaphyſiſchen Philoſophie des Ariſtoteles.

Digitized by Google

Erſter Theil.

Allgemeine Betrachtungen über den Ariſtoteles und ſeine Philoſophie.

§. 1.

Auch Ariſtoteles gehörte unter die metaphyſiſchen Philoſophen. Seine Philoſophie iſt beinahe in nichts von der Platoniſchen verſchieden. Der gewöhnlichen Meinung nach aber, ſoll zwiſchen den Syſtemen dieſer beiden Philoſophen faſt gar keine Uebereinſtimmung ſtatt finden*), und **Ammonius** **) und andre mehr, beſonders aus der Alexandriniſchen Schule, werden deswegen hart mitgenommen, daß ſie das Gegentheil hievon, die Harmonie dieſer beiden Schriftſteller darzuthun geſucht ***). Schon lange vor den Alexandrinern,

*) **Mosheim** (deſſen Meinung die meiſten Anhänger gefunden) ſagt gegen **Cudworth**: Concedit hic plura, quam neceſſe eſt, *Cudworthus*. Mira eſt Platonis et Ariſtotelis, de ipſis ſcientiae naturalis initiis, diſcordia. MOSHEM. *ad* CUDWORTH. *Syſtem. intellect. Cap. I. §. 45. p. 64. not. I.*

**) Συναπτειν γαρ βȣλεται (Αμμωνιος) τȣς ανδρας ταις δοξαις, — τȣτον — συμφωνον, εν τοις επικαιροις τε και αναγκαιοτατοις των δογματων, Πλατωνος δε και Αριστοτελȣς την γνωμην, αποφηναι. HIEROCLES *ap.* PHOT. *Cod. 214. p. 549.*

***) Auch **Simplicius** behauptete ſehr häufig eine genaue Uebereinſtimmung der Ariſtoteliſchen Philoſophie mit der Pythagoräiſchen und Platoniſchen, worüber ich nur

nern, hielt man den Ariſtoteles für einen Nachahmer der Platoniſchen Philoſophie *). Jene ſagten alſo gar nichts Neues, ſondern Etwas, das vor langen Zeiten war geglaubt und behauptet worden. Von weniger aufmerkſamen Leſern, wird dieſe Uebereinſtimmung freilig nicht ſo wahrgenommen, weil bei'm Ariſtoteles die Lehren und Meinungen, welche er vom Plato und andern metaphyſiſchen Philoſophen mehr hergenommen, faſt immer unter veränderten Namen und Einkleidungen, ſelten in ihrer wahren Geſtalt, erſcheinen. Er ſuchte durch dieſe vorgenommenen Veränderungen ſeine Plagiate weniger in die Augen fallend zu machen, und andere zu überreden, daß er lauter neue Erfindungen, und ſelbſt ausgedachte Meinungen vorbringe. Sein unbegränzter Stolz trieb ihn, ſich das Anſehn zu geben, als wenn er alles aus ſich ſelbſt hergenommen, und keinem andern irgend etwas zu verdanken habe.

§. 2.

Eben dieſe Leidenſchaft ſeines unbegränzten Stolzes, welche ihn verleitete, die von den ältern Philoſophen geborgten Lehren und Meinungen, ſo häufig unter veränderten Nahmen und Einkleidungen, ſehr verſtellt, oder auch ganz falſch vorzuſtellen, ſie zu verdrehen,

nur folgende Stellen anführen will. SIMPLIC. *Commentar. in Phyſ.* ARISTOT. *lib. I. fol. 49, p. 2. fol 56, p. 1; — Lib. II. fol. 88, p. 1; fol. 89, p. 1; — Lib. III. fol. 96, p. 1; — Lib. IV. fol. 180, p. 1; — Lib. V, fol. 194, p. 1. 2; — fol. 209, p. 1; — Lib. VIII, fol. 290, p. 1. 2.*

*) Dies behauptete unter andern der Epikuräer Kolotes: Ariſtoteles, Xenokrates, Theophraſt und alle Peripatetiker, hätten die Meinungen des Plato angenommen: ὅτι τουτοις τοις δογμασι Πλατωνος επηκολουθηκασιν Αριστοτελης, και Ξενοκρατης, και Θεοφραστος, και παντες οἱ Περιπατητικοι. PLVTARCH. *adv. Colot.* p. 1115.

hen, und ihnen unrechte Deutungen zu geben, — ich ſage, jene Leidenſchaft ſeines unbegränzten Stolzes, die ihn hiezu verleitete, war auch an den in ſeinen Schriften ſich vorfindenden vielen Widerſprüchen ſchuld. Ein in einem ſo hohen Grad eitler Menſch, wie Ariſtoteles, und der in der Verläumdung, im Lügen und in der Verfälſchung der Wahrheit, ſich ſo gar keine Schranken ſezt, iſt nicht immer ſich ſeiner ſelbſt ſo bewuſt, daß er ſtets ſich ſelbſt treu, und daher in ſeinen Nachrichten, Ausſagen und Behauptungen, allemal ſich gleich bleiben ſollte. Er vergißt ſich oft ſelbſt, und wird dann wider ſeinen Willen gezwungen die Wahrheit zu ſagen. Auch pflegt der Stagirit wohl alsdann bisweilen die Meinungen der ältern Philoſophen, mehr der Wahrheit gemäß darzuſtellen, wenn er hierdurch Vorwand und Gelegenheit gewinnen kann, ſie herabzuwürdigen und zu verläumden. Auf dieſe Weiſe alſo laſſen ſich die vielen Widerſprüche in ſeinen Schriften erklären. Ich habe von denſelben ſchon im **Memnonium** und im **erſten** Bande dieſer **Verſuche**, beſonders aber auch im zweiten und dritten Buch dieſes **zweiten** Bandes, viele Beiſpiele und Beweiſe gegeben. Eben ſolche Beiſpiele und Proben hievon will ich nun auch noch in dieſem **vierten** Buche geben, das ich izt anfange und das unmittelbar über die Ariſtoteliſche Philoſophie ſelbſt handelt.

§. 3.

Theils aus Eitelkeit und ganz ausgeartetem Stolz, theils auch um ſeine gelehrten Räubereien mehr zu verbergen, verachtete, verleumdete und beſchimpfte er alle Gelehrte und Weltweiſe, die vor ſeinen Zeiten gelebt. So hatte er, dem **Dionys** von **Halikarnaß** zufolge, den **Iſokrates** infamirt, der von dem

Cephiſodorus, ſeinem Zuhörer und Freunde, gegen die Verunglimpfungen deſſelben vertheidigt worden war *). Er (Ariſtoteles) erkläret die vor ſeiner Zeit gelebten Weltweiſen, für Träumer, Unwiſſende und einfältige Tröpfe: Sie hätten über die Principien der Dinge, beſonders in Abſicht des **Dritten**, (unter dem er die **Privation** verſteht, von der ich im folgenden mehr ſagen werde), und über die Entſtehung der leztern, wie Träumende geredet **); keiner von ihnen ſey zur Erkenntniß der wahren Principien gelangt. Er nur erſt habe veſtgeſezt und beſtimmt, daß es Principien gebe, und welche, und wie viele es, der Zahl nach, wären ***); alle vor ihm lebende Weltweiſe, die die Wahrheit und Natur der Dinge unterſucht, wären aus Einfalt und Dummheit vom rechten Wege abgekommen (ἐξετραπησαν, οἱον ὁδον αποωσθεντες, ὑπο απειριας) †) u. ſ. w. Unter den vielen Stellen, wo die vorzeitigen Weltweiſen von ihm ſo ſchlecht behandelt werden, führe ich unten noch einige an, die zum Beweiſe hievon dienen können ††). Diejenigen ſezte er beſonders herab, deren Schriften und Meinungen er am meiſten genuzt, und vorzüglich in ſeine Philoſophie verwebt hatte. Zum Beiſpiel hievon

*) Ουτε Αριστοτελει πειθομαι, ευπαινειν τον ανδρα (Ισοκρατην) βυλομενῳ. ἱκανον δε ἡγησαμενος ειναι της αληθειας βεβαιωτην τον Αθηναιον Κηφισοδωρον, ὁς και συνεβιωσεν Ισοκρατει, και γνησιωτατος ακυστης εγενετο, και την απολογιαν την πανυ θαυμαστην εν ταις προς Αριστοτελη αντιγραφαις εποιησατο. ΔΙΟΝΥΣ. ΑΛΙΚΑΡΝΑΣ. ρητορικα και τα κριτικα. *Iſocrates p. 102. Ed. Sylburg. Lipſ. 1691. Fol.*

**) *De generat. et corrupt. II. 9. p. 323.*

***) *Phyſ. Auſc. I, 9. p. 204.*

†) *Phyſ. Auſc. I, 8. p. 203.*

††) *Metaph. I, 3. 4. 6. 7. p. 486. 487. 489. 492. 493.*

von, können die Pythagoräer, Eleatiker und Plato dienen, deren Meinungen er ganz verſtellt und verkehrt darſtellt *), und hievon Gelegenheit hernimmt, ſie auf das bitterſte anzugreifen **). Beſonders ſuchte er die Platoniſchen Ideen, — die er doch ſelbſt angenommen hatte, indem ſie den Grundpfeiler ſeiner Philoſophie, weil ſie ebenfals metaphyſiſch war, ausmachten — lächerlich zu machen ***). Plutarch macht ihm hierüber gegründete Vorwürfe. Schon andre mehr, ſagt er, hätten die Streitſucht des Stagiriten getadelt, als welcher, nicht aber ſeiner Liebe zur Wahrheit, es vorzüglich zuzuſchreiben ſey, daß die Platoniſchen Ideen von ihm ſo herabgewürdigt worden wären †).

Q 2 §. 4.

*) In dem **zweiten** und **dritten** Buche dieſes Werks kommen die häufigſten Beiſpiele und die deutlichſten Beweiſe hievon vor. Aus welchem falſchen Geſichtspunkt ſtellt er nicht Plato's Ideen vor: So ſagt er z. E. derſelbe habe auſſer dem Himmel keine Exiſtenz der Ideen angenommen †). Im **erſten** Buche dieſes Werks aber, habe ich durch die deutlichſten und ſprechendſten Stellen dargethan, daß er die intelligible Welt und die in ihr enthaltenen Ideen, auſſer den Bezirk dieſer Sinnenwelt und des Himmels, von dem dieſelbe, ſeiner Meinung nach, umgeben wurde, verſezt habe.

†) *Phyſ. Auſc. III, 4. p. 213.*

**) Και γαρ τα δογματα διεβαλον αυτȣ (Πλατωνος) τινες, και τȣς λογȣς εμεμψαντο. πρωτον μεν, ὁ γνησιωτατος αυτȣ μαθητης Αριστοτελης. ΔΙΟΝΥΣ ΑΛΙΚΑΡΝΑΣ. τα ρητορ. και τα κριτ. *Epiſt. ad Pompeium p. 127.*

***) *Analyt poſt. I; 19. p. 90; — Met. I, 7. p. 492; — Met. XII, 5 p. 568.*

†) Τας γε μεν ιδεας περι ὡν εγκαλει τῳ Πλατωνι, πανταχȣ κινων ὁ Αριστοτελης, και πασαν επαγων απορειαν αυταις, εν τοις ηθικοις ὑπομνημασιν, εν τοις φυσικοις, δια των εξωτερικων διαλογων, φιλονεικοτερον ενιοις εδοξεν η φιλοσοφωτερον εκ των δογματων τȣτων, ὡς προθεμενος την Πλατωνος ὑπεριδειν φιλοσοφιαν. PLVTARCH. *adv. Colot. p. 1115.*

§. 4.

Sich ſelbſt legte dieſer Schriftſteller immer die größten Lobſprüche bei. Er behauptete: nur erſt kürzlich, ſeit heute und geſtern her, in ſeinem Zeitalter, ſey die Philoſophie ſo ausgebildet worden, daß ſie faſt den höchſten Grad ihrer Vollkommenheit erreicht habe *). Der große **Bako von Verulam** ſagt vom Stagiriten, er führe blos darum die Meinungen der Alten ſo häufig an, um ſeinen Haß und Spott gegen ſie auszulaſſen **); gleich den Osmannen, habe er durch die Ermordung aller ſeiner Brüder, ſeine Herrſchaft und ſein Anſehn im Reiche der Philoſophie, zu gründen und zu beveſtigen geſucht ***).

Weil, wie ich ſchon geſagt, die häufigen Plagiate dieſes Schriftſtellers ihn nöthigten, ſich faſt immer dunkel und zweideutig auszudrücken, und alles auf Schrauben zu ſetzen, ſo vergleicht ihn daher **Attikus** mit

*) Ariſtoteles veteres Philoſophos accuſans, qui exiſtimaviſſent, Philoſophiam ſuis ingeniis eſſe perfectam, ait, eos aut *ſtultiſſimos* aut glorioſiſſimos fuiſſe: ſed ſe videre, quod *paucis annis* magna acceſſio facta eſſet, breui tempore Philoſophiam plane abſolutam fore. CIC. *Tuſc. quaeſt. III*, 28.

**) Qui (Ariſtoteles) bellum uniuerſi Antiquitati indicens, non ſolum noua artium vocabula pro lubitu cudendi licentiam vſurpauit; ſed etiam priſcam omnem ſapientiam extinguere et delere annisus eſt. Adeo vt neque nominet vſpiam auctores antiquos, neque dogmatum eorum mentionem vllam faciat, niſi quo aut homines perſtringeret, aut Placita redargueret. FRANC. BACON. *op. om. de augment. ſcient. lib. III, cap. 4. p. 79. Lipſ. 1694. Fol.*

***) BACO *op. in Parmenid. Teleſ. et Democrit. philoſ. p. 651.* — Man ſehe auch: PET. GASSENDI *exercitat. paradox. adv. Ariſtot. lib. I. exercitat. 7. p. 80-95. Hag. 1656. 4.*

mit einer Meerſpinne *), welche einen ſchwarzen Saft von ſich läßt, wodurch ſie ſich vor denjenigen verbirgt, welche ihr nachzuſtellen ſuchen. Er wollte ſich allenthalben Schlupfwinkel offen laſſen, um nicht ſo leicht ertappt werden zu können **). Seine Schriften gleichen daher einer wächſernen Naſe ***); man kann alles aus denſelben machen, und ganz entgegengeſezte Meinungen aus ihnen herleiten und beweiſen.

§. 5.

Manchen dürften vielleicht die gelehrten Diebereien des Ariſtoteles nicht wahrſcheinlich genug vorkommen: indem ihrer Meinung nach, ohnerachtet der in ſeinen Schriften herrſchenden Dunkelheit, (die er vorſäzlich verbreitete, wie ich ſchon erinnert), das was er Andern entwendet, dennoch endlich hätte bemerkt, und auf dieſe Weiſe ſeine Plagiate entdeckt werden müſſen: da er nun dieſes nothwendig vorausgeſehn, ſo laſſe ſich ſeine Dreiſtigkeit nicht erklären, wie er dergleichen nichts deſto weniger unternehmen können. Was das

*) ATTIC. *ap.* EVSEB. *praep. evangel. XV, 9. p. 810.*

**) Sic enim de induſtria videtur eſſe locutus (Ariſtóteles), vt, in aliquo ſenſu captus, in alio poſſit effugere, eludereque captatores. GASSENDI, *l. c. Exercit. IV. p. 45.*

***) Ariſtoteles, qui propter dictionem ambiguam truncatamque ſententiam viſus eſt poſſe numeroſa ſuggerere tela hisce conflictationibus (dies geht auf die Scholaſtiker). — Illi (commentarii, qui viſi ſunt diſſertationibus fouendis idonei: vt, qui ſunt ex *organo*, ex *Acroaſi*, ex *Metaphyſica*, et alii) ſolummodo ſunt ſcholis digni iudicati, qui huius farinae ſunt, et in quibus, vt ipſi (Scholaſtici) fatentur: Ariſtoteles habet *cereum*; cum in quamcunque volueris partem nullo negotio poſſit detorqueri. GASSENDI *lib. c. t. Exercit. I. p. 5.*

Erſtere betrift, ſo ſcheinet man im Alterthum hierauf allerdings ſchon aufmerkſam geworden zu ſeyn. Ich habe davon im Vorhergehenden bereits ein Beiſpiel aus dem Plutarch angeführt, da nehmlich der Epikurer Kolotes behauptet, daß Ariſtoteles die Platoniſche Philoſophie nachgeahmt. Auch ſind, aller Wahrſcheinlichkeit nach, in den vielen gegen den Ariſtoteles herausgekommenen Schriften, dieſe Räubereien gerügt worden; nur iſt keine einzige von denſelben bis auf unſre Zeiten gekommen. Dionys von Halikarnaß *) und Athenäus **), zählen den Cephiſodorus, Eubulides und Epikur, unter diejenigen, welche wider den Ariſtoteles geſchrieben; auch der Peripatetiker Ariſtokles, ein großer Freund des Stagiriten, redet von manchen, die gegen den Ariſtoteles geſchrieben, und führet unter dieſen den Epikur, Timäus, Alexinus, Eubulides, Democharus und Lykon an ***). Die ihm gemachten Beſchuldigungen, wie ſie vom Ariſtokles dargeſtellt werden, ſind zum Theil freilig lächerlich und unwahrſcheinlich. Allein da wir die Schriften dieſer Männer ſelbſt nicht haben, ſo können wir nicht gewiß ſeyn, ob der Peripatetiker, aus Vorurtheil nicht ſehr partheiiſch geweſen, und daher, bei der Erzählung dieſer Beſchuldigungen, aufrichtig genug zu Werke gegangen: indem er zum Beſten des Ariſtoteles manche gegründete Beſchuldigungen und Anklagen weglaſſen, oder verändern können, ſo daß ſie dadurch eine ganz andre Geſtalt gewonnen, und auf dieſe Weiſe aufgehört, ihm nachtheilig zu ſeyn. Es iſt eine ſehr geringe

*) Dionys Halicarnas. *Rhetor. et crit. in Iſocrat. p.* 102.

**) Athen. *Deipnoſ. lib. II. p.* 60.

***) Evseb. *praep. evang. XV,* 2. *p.* 791-793.

ringe Anzahl Schriften, aus dem erſten und mittlern Alterthum, übrig geblieben: wir können daher nicht von allem gehörige Wiſſenſchaft haben, was in dieſen Zeiten über den Ariſtoteles gedacht und geurtheilet worden. So viel iſt gewiß, daß man ganz frühzeitig, noch bei ſeinem Leben, gegen ihn geſchrieben; denn **Cephiſodorus**, ein Schüler des **Iſokrates**, hatte ſchon vier Bücher gegen ihn geſchrieben *).

Doch man mag im Alterthum über dieſen Schriftſteller geurtheilt haben wie man will; dieſes Urtheil kann für uns nicht entſcheidend ſeyn, und das unſrige beſtimmen, da wir ſeine Schriften ſelbſt noch beſitzen: denn können aus denſelben, ſeine Widerſprüche und begangenen Diebereien mit Grunde dargethan werden, ſo iſt unſere eigne Erfahrung hierüber hinreichend und gültig. Würde er daher auch von dem ganzen Alterthum freigeſprochen, ſo könnte doch dieſes fremde Zeugniß, unſre eignen Erfahrungen hierin keinesweges ungültig machen.

§. 6.

Was den **andern** Punkt betrift, daß Ariſtoteles es nicht gewagt haben dürfte, dergleichen zu unternehmen, ſo laſſen ſich dieſem die häufigſten Beiſpiele aus neuern und ältern Zeiten von ähnlichen Fällen entgegenſetzen; wo nehmlich Schriftſteller dreiſt genug geweſen, auf gelehrten Raub auszugehn, und fremde Kenntniſſe für die ihrigen auszugeben. So Etwas hat ſich in neuern Zeiten häufig zugetragen, wo doch zu dergleichen in der That mehr Verwegenheit gehört, als im Alterthum; weil gegenwärtig durch die Drukkerei die Bücher weit wohlfeiler im Preiſe, und daher häufi-

*) Dionys. *Hal. loc. cit.* — Athen. *Deipnoſ. lib. II. p. 60.*

häufiger und allgemeiner geworden ſind, ſo daß nunmehr Plagiate viel leichter, wie vormahls, zu entdekken ſind. Im Alterthum aber, konnten nur wenige, und zwar blos reiche Leute, ſich Beleſenheit erwerben, indem Bücher ſehr theuer, und ſelten, und von vielen nur eine geringe Anzahl Exemplare vorhanden waren; wie z. E. von den Schriften der Eleatiker und ältern Pythagoräer. Wir finden hin und wieder Nachrichten über den hohen Kaufpreis der Bücher im Alterthum. So wurde, dem **Demetrius** zufolge, das große Werk des **Demokrit** δια κοσμον, auf **hundert** Talente geſchätzt *), welches ohngefähr 75000 Rthlr. beträgt. **Hermipp** meldet, Plato habe eine Schrift des **Philolaus**, von den Verwandten deſſelben, für 40 Minen **) erhandelt ***). **Satyrus** ſagt, daß **Dion** für den Plato, drei Pythagoräiſche Schriften, für 100 Minen ****) gekauft †). Nach dem **Gellius** hat Plato für drei Werke der Pythagoräer, 10,000 Denaren ††), und Ariſtoteles für einige wenige Bücher des **Speuſippus**, drei Attiſche Talente †††), gegeben ††††). Ein gewiſſes Buch, das **Onetor**, unter dem Titel: **ob ein Reicher** weiſe ſey (ει χρηματι ειται, ὁ σοφος), geſchrieben a), ſcheinet anzuzeigen, daß man in damahliger Zeit der Meinung geweſen, nur reiche Leute könnten — wegen der

*) Diog. Laert. *IX. 40.*

**) Nach unſerm Gelde ohngefähr 466 Thaler.

***) Diog. *VIII, 85.*

****) Macht 1165 Thaler.

†) Diog. *III, 9*; — *VIII, 15.*

††) Beträgt 1111 Thaler.

†††) Nach unſerm Gelde über 2250 Thaler.

††††) A. Gell. *Noct. Att. III, 17.*

a) Diog. *III. 8.*

der mit dem Studieren verknüpſten großen Koſten — Wiſſenſchaften treiben, und daher Weisheit und Gelehrſamkeit ſich erwerben.

§. 7.

Doch ich komme auf das Vorhergehende zurück, Da es alſo wegen des hohen Preiſes der Bücher, auſſerordentlich ſchwer hielt, viel zu leſen, ſo konnten Plagiate nicht ſo leicht, wie heut zu Tage, entdeckt werden. Es darf uns alſo gar nicht in Verwunderung ſetzen, daß ein Mann von ſolcher unbegränzten Eitelkeit, wie Ariſtoteles, dreiſt genug ſeyn können, dergleichen zu unternehmen: Zumal da er durch den dunkeln und verworrenen Vortrag in ſeinen Schriften, den wahren Urſprung der von ihm entwendeten Erkenntniſſe ſehr zu verbergen hoffte.

§. 8.

Noch weit weniger aber kann uns dergleichen befremden, wenn wir bedenken, daß unter den Griechen gelehrte Diebereien eine ganz gewöhnliche Sache geweſen. Viele alte Schriftſteller reden hievon. So erzählet **Phaborinus**, dem **Demokrit** zufolge, habe Anaxagoras das, was er über die Sonne, den Mond und die Entſtehung der Welt und von dem hiebei mitwürkenden νοῦς geſchrieben — **als welches ſehr alte Meinungen wären.** *) — von an-

*) Dieſe Stelle giebt auch ein beweiſendes Zeugniß ab, daß von den älteſten Schriftſtellern ſchon, (denn Demokrit lebte eine geraume Zeit vor dem Ariſtoteles), der Meinung von einem göttlichen Welturheber, kein ſo neuerer Urſprung — der erſt ſeit Anaxagoras Zeiten ſeinen Anfang genommen, wie Herr Hofrath Meiners behauptet — beigelegt worden.

dern Schriftſtellern entlehnt *). Die Pythagoräer beſchuldigten den Plato, Ariſtoteles, Speuſipp, Ariſtoxenus und Xenokates, daß ſie vieles von ihrer Schule entwendet, und für ihre eigne Erfindungen ausgegeben hätten **). Wer ſich von den Plagiaten der Alten noch mehr überzeugen will, der leſe, was Porphyr bei'm Euſebius hierüber meldet ***): Ephorus, Theopomp, Menander, Sophokles, Hyperides, Hellanikus, Ktesias, Herodot u. a. m. werden als ſolche gelehrte Diebe genannt. Ariſtophanes, der Grammatiker, Latinus, Philoſtratus und Cecilius, reden auch von Plagiaten. Ja es wurden ganze Bücher geſchrieben, die über die Plagiate handelten, wie z. E. die vom Lyſimachus, Alcäus, Polio und Aretadus. Man ſuchte, durch Veränderung und Verſchweigung der Nahmen und Oerter, den Diebſtahl zu verbergen †). Vorzüglich wird Plato ſolcher Plagiate beſchuldigt. Wenn nicht ſo wenige Bücher, ſagt Porphyr, von denen noch vorhanden wären, die vor Plato's Zeiten geſchrieben worden ††), ſo würde man weit mehrere Diebereien deſſelben entdecken können †††). Bei dieſer Gelegenheit wird ihm auch vorgeworfen, daß er aus des Protagoras Buch περι τȣ οντος, Verſchiedenes genom-

*) Diog. IX, 35. 36.

**) Noderatus ap. Porphyr. *in Vit. Pythag. p.* 205.

***) Porph. *ap.* Euseb. *praep. evang. X,* 2. *p.* 464-468.

†) Euseb. *l. c.*

††) Hierdurch wird das beſtätigt, was ich vorhin ſagte, daß von vielen Schriften der Alten nur wenige Exemplare exiſtirt. Aus dieſer Urſach auch, ging eine ſo große Menge derſelben, wie hier Porphyr ſagt, ganz und gar verlohren.

†††) Euseb. *l. c. p.* 468.

nommen habe *). Weil Porphyr ein großer Freund des Plato war, ſo läßt ſich nicht annehmen, daß er, aus Vorurtheil oder aufgebrachter Leidenſchaft, ohne Grund ihn dergleichen beſchuldigt habe.

Dieſe Nachrichten des Porphyr über den Plato, werden durch die Zeugniſſe noch anderer Schriftſteller mehr beſtätigt; z. E. derer des **Ariſtoteles** **), **Cicero** ***) und **Alcimus** ****); von welchen der leztere ſagt, daß Plato beſonders vom **Epicharmus** vieles entwendet. **Hermipp** †) und der Sillograph **Timon** ††), beſchuldigen ihn, er habe aus den Schriften des **Philolaus** den Timäus zuſammengeſchrieben. So glaubte man auch, daß er den Eleatikern, vorzüglich dem **Parmenides** und **Zeno**, vieles abgeborgt habe †††). Er giebt dieſes auch nicht undeutlich ſelbſt zu verſtehn. **Theopompus von Chios** giebt ihm viele Plagiate ſchuld, die er an den Schriften des **Ariſtipps**, **Antiſthenes** und **Byrſo** begangen habe ††††). Auch ſoll er viele ſeiner Meinungen in der Sittenlehre und Politik andern entwendet, die erſtern vom Mimographen **Sophron** a), und die leztern, wie **Ariſtoxenus** meinet,

*) EVSEB *l. c.*

**) ARISTOT. *Metaph. I, 6. p. 489.*

***) CIC. *Suſc. Quaeſt. I, 17; — de Fin. bon. et mal. V, 29;* — AVGST. *op. Tom. VII. de ciuitat. Dei, VIII, 4. p. 148;* — APVLEIVS *de Dog. platon. p. 371.*

****) ALCIMVS *ap Diog. III, 8. 9.*

†) HERMIPP. *ap.* DIOG. *VIII, 85.*

††) A. GELL. *Noct. Att. III, 17.*

†††) APVLEIVS *de dog. plat. p. 372.*

††††) THEOPOMP. *ap.* ATHEN. *Deipnoſ. lib. XI. p. 508.*

a) DIOG. *III, 18.*

net *), aus den αντιλογικοις des Protagoras, hergenommen haben.

Da alſo in den damaligen Zeiten gelehrte Diebereien ganz gewöhnlich waren, ſo dürfen wir uns um deſto weniger wundern, wenn Ariſtoteles keine Scheu und groſzes Bedenken getragen, hierin Nachahmer zu werden.

§. 9.

Eben dieſe vielen begangenen Plagiate aber nöthigten ihn, in ſeinen Schriften, ſo durch Umwege, dunkel, zweideutig und auf Schrauben geſezt zu reden. Aber ſelbſt dieſe Dunkelheiten machten das Glück ſeiner Schriften, daß ſie nicht, wie die übrigen der Philoſophen des erſten und mittlern Alterthums, verlohren giengen.

§. 10.

Dies giebt mir zu folgender Anmerkung Gelegenheit: Wir müſſen nicht glauben, als wenn es im Alterthum ſo viele unbefangene und helle Köpfe unter den Philoſophen gegeben, und ſelbige auch immer nach Verdienſt geachtet und geſchäzt worden. Der Lauf der Dinge hierin, war dem in den hernachfolgenden neuern Zeiten ähnlich. Die aufgeklärteſten unter ihnen — (von denen einige in ihren Meinungen bisweilen wohl zu weit giengen, welches aber, den Denkgeſezzen des menſchlichen Geiſtes nach, nicht anders ſeyn kann: wo iſt ein groſzer Kopf, der, bei dem hellſten Verſtande, nicht zugleich auch auf Irrthümer gerathen ſollte?) — ich ſage: die aufgeklärteſten unter ihnen, wurden gewöhnlicherweiſe verläumdet, verfolgt und

*) Diog. *l. c. ſeg.* 37.

und unterdrückt. Dieſer Haß erſtreckte ſich auch auf ihre Schriften *). Da man faſt immer nur durch das, was man durch Hörenſagen von ihnen wußte — wie auch heut zu Tage oft der Fall zu ſeyn pflegt — gegen ſie mit Vorurtheilen eingenommen ward: und überdem noch, wegen der Seltenheit der Bücher und des hohen Preiſes derſelben, es ſo ſchwer hielt, viele derſelben ſich anzuſchaffen, die Gelehrten daher nicht im Stande waren, die vorzüglichſten Schriften der damahligen Zeit alle ſelbſt zu leſen, und die darin vorgetragenen Lehrſätze durchzudenken; ſo geſchahe es, daß viele mit dem Geiſt der Schriften, die von den beſten Köpfen herkamen, faſt ganz unbekannt blieben. Man folgte, was dieſen Punkt betraf, der allgemein herrſchenden Meinung zu ſehr, oder den Nachrichten und Urtheilen die in ſolchen Schriften vorkamen, deren günſtiges Geſchick es wollte, daß ſie in mehrere Hände kamen, und bekannter wurden.

Dieſes Glück nun hatten beſonders die Schriften des Ariſtoteles. Philipps und Alexanders Freygebigkeit, ſezten ihn in den Stand, eine anſehnliche Bibliothek anzuſchaffen. **Athenäus** rechnet ihn daher unter die wenigen Gelehrten des Alterthums, die einen groſſen Büchervorrath ſammlen können **). Da ihn alſo beide Monarchen mit groſſen Geldſummen unterſtüzten ***), ſo wurde es ihm leicht, viele Bücher

zu

*) Man ſehe hierüber den zweiten Band des **Memnonium** nach, wo ich, im **fünften** Theile deſſelben, die Intoleranz der Alten in dieſem Stück gehörig ins Licht ſetze, und hiſtoriſch beweiſe.

**) ATHEN. *Deipnoſ. lib. I. p. 3.*

***) So erhielt er z. E. vom Alexander 80 Talente (d. i. 60,000 Thaler) blos allein dazu, um ſeine ἱστοριαν περι των ζωων zu Stande bringen zu können; ATHEN. *Deipnoſ. lib. IX. p. 398.*

zu leſen, und ſich dadurch in den Beſiz von Gelehrſamkeit und Kenntniſſen zu ſetzen, zu denen antre damalige Gelehrte und Schriftſteller — die, an Genie und Talenten, dem Ariſtoteles gleich kamen, ja ihn hierin noch übertrafen — gar nicht gelangen konnten. Ariſtoteles befand ſich in dieſer Rückſicht in einer ſo glücklichen Lage, die nur einzig in ihrer Art war: denn keine andern Gelehrten der damaligen Zeit, konnten ſo wie er, der Reichthümer zweier mächtiger Könige ſich bedienen, um ihre Wiſſbegierde zu ſtillen, und Schätze von Gelehrſamkeit und allerlei Kenntniſſen zu ſammlen *). Die in Ariſtoteles Schriften herrſchende Beleſenheit, und die in denſelben enthaltnen Kenntniſſe und Gelehrſamkeit über ſo vielerlei Gegenſtände, dürfen uns alſo nicht ſo in Verwunderung ſetzen. Andre Gelehrte in ſeiner günſtigen Lage, würden eben das, und vielleicht noch mehr gethan haben. Aller Wahrſcheinlichkeit nach, wurde er vom **Demokrit**, an gelehrten Kenntniſſen — eben ſo wie auch an Genie — weit übertroffen, ob gleich dieſem nicht die Schätze zweier reichen Könige zu Gebothe ſtanden.

Die Gelehrſamkeit und mannigfaltigen Kentniſſe, die auf dieſe Weiſe Ariſtoteles — da es ihm nie an Hülfsmitteln dazu fehlte — in ſeine Schriften gebracht, machten dieſelben gleichſam zu einer Encyklopädie, d. i. zu einer Sammlung und einem Inbegriff vieler Erkentniſſe von allerlei Art, die aus der groſſen Menge Schriften von Weltweiſen und Gelehrten — zu deren Beſiz er durch Philipps und Alexanders Schätze gelangt — zuſammengetragen waren. Sie dienten daher

*) Nur durch die Freigebigkeit des **Dion**, der ſehr reich war, wurde es dem Plato möglich, ſich die Schriften des **Philolaus** anzuſchaffen. GELL. NOCT. ATT. *III*, — SATYR. *ap.* DIOG. *III*, *9*.

her gleichſam ſtatt einer Bibliothek, und erſparten die Mühe und Koſten, ſich viele Bücher, und die Schriften alle ſelbſt anzuſchaffen, aus welchen Ariſtoteles die in den ſeinigen enthaltnen Kenntniſſe geſammlet. Hieraus läßt ſich zum Theil erklären, warum ſeine Schriften in ſo viele Hände gekommen, mehr wie andre geleſen, und die Nachrichten und Urtheile deſſelben über manche Gelehrte und Weltweiſe ſo häufig nachgebethet worden.

§. 11.

Aus den im vorhergehenden § angeführten Urſachen, wird es gewiſſermaſen begreiflich, woher es gekommen, daß die beſten Schriften oft ein ſo kleines Leſe-Publikum gefunden, ihrem wahren Inhalt nach unbekannt geblieben, und daher mehr, als es ſonſt geſchehn ſeyn würde, verſchrieen und verläumdet worden; ja, daß ſogar endlich alle Schriften der hellſten und größten Köpfe, unter den griechiſchen Weltweiſen verlohren gegangen.

Wenn Platos Schriften nicht eben dieſes Schickſal traf, ſo darf uns dies weniger befremden. Der Grund zu ihrer Erhaltung lag in ihnen ſelbſt. Er blieb in denſelben, dem aus den älteſten Zeiten her eingeführten Lehr-Syſtem, in der Theologie und Philoſophie, getreu, auf welches er ſehr ſtrenge hielt, und darin bis zur höchſten Intoleranz ausſchweifte. Denn im **zehnten** Buch ſeiner **Geſezze** — wo der Geiſt eines Spaniſchen Groß-Inquiſitors herrſcht — erkennet er den Irrenden und Ungläubigen, ſogar die Todtesſtrafe zu *). Die Schriften dieſes Philoſophen ſtell-

*) Siehe **Memnonium zweiter** Band, fünfter Theil. S. 485. 486.

ſtellten gleichſam die Dogmatik der Myſterien-Religion und der alten orthodoxen metaphyſiſchen Philoſophie vor. Die Sätze und Lehren, welche in den alten Traditionen und Schriften der Theologen, Dichter und Philoſophen, entweder unter der Geſtalt der Fabel, und unter lauter Bildern, oder in einem ſchwerfälligen, dunkeln proſaiſchen Stil, abgehandelt worden waren, trug er deutlicher im Gewand einer angenehmen und blühenden Sprache vor; die, durch die ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften gebildet und mit Reizen ausgeſchmückt, mehr dem Geiſt des damahligen Zeitalters, und der verfeinerten Denk- und Empfindungsweiſe deſſelben angemeſſen war.

Daß Ariſtoteles Schriften erhalten wurden, dazu lag, eben ſo wie bei Plato's Schriften, der Grund in ihnen ſelbſt: indem ſie, gleich dieſen leztern, lauter Lehren der alten metaphyſiſchen Theologie — wenn gleich unter gewiſſen Verdunkelungen, und veränderten Nahmen und Einkleidungen — enthielten; und keine eigentlich neue, freie und auffallende Meinungen, die jenen Lehrſätzen der alten metaphyſiſchen Theologie widerſprochen hätten, in denſelben behauptet wurden. In dieſer Rückſicht alſo konnte keine Veranlaſſung zu ihrer Unterdrückung entſtehn. Von den andern Urſachen, warum ſie häufig geleſen wurden, und warum die in denſelben vorkommenden Nachrichten und Urtheile, ſo viel Glaubwürdigkeit und ſo großen Beifall fanden *), habe ich im Vorhergehenden geredet.

§. 12.

Doch noch ein beſondrer Umſtand trug aller Wahrſcheinlichkeit nach zu allem dieſem auch etwas mit bei. Die-

*) Eben hieraus läßt ſich zum Theil mit ihre Erhaltung erklären.

Dieſer Schriftſteller hat, wie ſchon bemerkt worden, die Gewohnheit, dunkel, ſchwankend und unbeſtimmt ſich auszudrücken, und ſeine Meinungen auf Schrauben zu ſetzen. Er bedient ſich häufiger unnüzer Distinctionen, und miſcht viele neue unverſtändliche Kunſtwörter ein. Dabei verſteht er die Kunſt, dem Vortrage in ſeinen Schriften, ein gewiſſes ſyſtematiſches Anſehn zu geben. Vermöge dieſer in ſeinen Schriften herrſchenden Methode *) nun, konnten gar füglich Lehrſätze und Meinungen von allerlei Art, aus denſelben vertheidigt und bewieſen, und ihnen ein ſyſtematiſches Anſehn, und ein Schein der Vernunftmäßigkeit gegeben werden. Ein ſolcher Schriftſteller alſo, mußte beſonders denen willkommen ſeyn, welche keinen Geſchmack an ächten Wiſſenſchaften hatten, und die Wahrheit, in ihrer edlen Einfalt nicht kannten; hingegen nur an unnützen Grübeleien und Spizfündigkeiten Gefallen fanden, und daher das ofne Feld freier Unterſuchungen ſcheuten, wo ſie von ihren Künſten keinen Gebrauch machen konnten.

§. 13.

Auch gaben die Ariſtoteliſchen Schriften, zu den vielen unnützen Spizfindigkeiten, Sophiſtereien, leeren Worten und Terminologien Anlaß, die in die nachherige Philoſophie kamen: wodurch dem menſchlichen Geiſte, in ſeinem Streben nach Wahrheit, ſo ſchwere Feſſeln angelegt wurden. Eben in den traurigen Zeiten der Finſterniß und Unwiſſenheit, war das Anſehn des Ariſtoteles

*) Dieſe Kunſt und Methode, metaphyſiſche Staubwolken zu erregen, hinter welchen man ſeine Mängel und Schwächen geſchickt verbergen kann, iſt in der Folge ſehr häufig nachgeahmt worden.

teles aufs höchſte geſtiegen. Man hatte ihn zum König und Herrſcher in der Philoſophie erhoben. Dieſe, grade in den finſterſten Zeiten, dem Ariſtoteles bewieſene Verehrung, ſcheinet ſchon a priori einen Beweis gegen die in ſeinen Schriften herrſchende Methode herzugeben. Warum wurde Ariſtoteles hauptſächlich von ſolchen Leuten am meiſten verehret, die alles Licht reiner, freier Erkenntniß ſcheueten? Warum kamen nur zu der Zeit erſt wieder hellere und geſündere Begriffe in die Philoſophie, als man das Ariſtoteliſche Joch abſchüttelte, und **Bako**, **Gaſſendi** und **Locke** zu philoſophiren anfingen? Wer kann wohl aus Thatſachen beweiſen, daß des Ariſtoteles Philoſophie Erweiterung und Aufklärung in philoſophiſchen Erkenntniſſen verurſacht habe?

§. 14.

Das meinen Leſern über den Ariſtoteles vorgelegte Urtheil rührt aus durchdachter, reiner Ueberzeugung her, welche ich unmittelbar aus ſeinen Schriften geſchöpft, die ich mit anhaltendem Fleiß und **vieler Verleugnung** ſtudirt habe. Schon im **Memnonium** und im **erſten** Bande dieſer **Verſuche**, beſonders aber in den beiden vorhergehenden Büchern dieſes zweiten Bandes, habe ich mein Urtheil über denſelben gerechtfertigt. Durch die nähere Entwickelung einiger Theile ſeiner Philoſophie, die ich izt vorzunehmen im Begrif bin, hoffe ich, daſſelbe noch mehr zu begründen, und dadurch beſonders meiner Behauptung das gehörige Gewicht zu geben, daß jene (Philoſophie) mit dem Platoniſchen Syſtem übereingeſtimmt, und ganz metaphyſiſch geweſen ſey.

Zwei-

Zweiter Theil.

Ariſtoteles ſtimmt in der Lehre über die Materie, die er für ein formloſes Weſen erkläret, mit den metaphyſiſchen Philoſophen überein.

Erſter Abſchnitt.

Ariſtoteles erkläret die Materie für ein formloſes Weſen.

§. 15.

Eine der Hauptlehren der metaphyſiſchen Philoſophie — die derſelben gleichſam zum Grundpfeiler diente — war die Meinung: daß die Materie, ein formloſes leidendes, und ganz unwürkſames Weſen ſey,*), welches weiter nichs als ein Subſtratum, oder Behältniß vorſtelle, das die, durch die göttliche Weltſeele, in ſie eingeführten ſinnlichen Formen, blos in ſich aufnehme, ohne dadurch innerlich ſelbſt verändert zu werden, und ſeine vorige innere Natur, als Materie, zu verliehren. Da dieſem zufolge die Wahrheit meiner Behauptung über die Uebereinſtimmung der Ariſtoteliſchen Philoſophie mit der metaphyſiſchen, ſo ſehr von der ausgemachten Gewisheit der Thatſache abhängt, daß in jener, auch die Lehre der leztern über die Formloſigkeit der Materie vorgekommen; ſo werde ich gegenwärtig den gehörigen Beweis hierüber zu führen ſuchen.

*) Siehe hierüber den erſten Band dieſer Verſuche.

§. 16.

Der Stagirit erkläret, mit deutlichen Worten, die Materie für ein formloſes, leidendes und ganz unwürkſames Weſen *), welches als Subſtratum, oder Unterlage, die ihm mitgetheilten Eindrücke und Formen, blos aufnehme und darſtelle, ohne dadurch innerlich verändert zu werden. So ſagt er z. E. die Materie ſey, ihrer Natur nach, nichts an ſich ſelbſt, ſondern eine bloße Potenz **). Anderswo heißt es: „die Materie nenne ich dasjenige, welches an ſich, ſeiner Natur nach, gar nichts, gar kein Etwas iſt, weder eine Quantität, noch Qualität u. ſ. w. ***)" — „Die als Subſtratum unterliegende Natur †), wird nur durch Analogie ††) erkannt †††). Denn eben die Be-

*) Auch Simplicius eignet dem Ariſtoteles die Meinung von der Formloſigkeit der Materie zu; er habe nehmlich behauptet, die Materie ſey kein Körper: SIMPLIC. *Comment. Lib. I. fol. 55. p. 1.*

**) Λεγομεν δη ἑν τι γενος των οντων, την ὐσιαν. ταυτης δε το μεν, ὡς ὑλην, ὁ καϑ' ἁυτο μεν ὐκ εϛι τοδε τι. — ἐϛι δε ἡ ὑλη, δυναμις. *De anim. II. 1. p. 387.*

***) Λεγω δ' ὑλην ἡ καϑ' ἁυτην μητε τι, μητε ποσον, κ. τ. λ. *Met. VI. 3. p. 524.*

†) Nehmlich die Materie.

††) D. i. vermöge der Vergleichung mit Etwas, von dem man annimmt, daß es ihr ähnlich ſey. Von dieſem nun ihr ähnlich geſezten, welches das Bekannte iſt, ſchließt man auf ſie, als auf das Unbekannte, und ſezt bei dem leztern eben die Eigenſchaften und Würkungen voraus, welche bei dem Bekannten ſtatt finden.

†††) Eben dies behaupteten auch die metaphyſiſchen Philoſophen (welche die Materie, als ein unſichtbares, nicht in die Sinne fallendes Weſen betrachten †), das daher nicht

†) Αοϱατον ειδος τι και αμοϱφον, πανδεχες. PLAT. *Tim. p. 1060.*

Bewandtniß, die es mit dem Erz und dem Holz hat, ehe ſie geformt werden, z. E. ehe eine Bildſåule, oder ein Bett, oder andre Dinge mehr, die eine gewiſſe Form und Geſtalt haben, aus ihnen gebildet werden: eben die Bewandtniß hat es auch mit jener, als Subſtratum unterliegenden Natur — **denn die Materie iſt formlos, ehe ſie die Form empfångt** *) — in ihrem Verhåltniß zu der Subſtanz, zu dem τοδε τι und zu dem ον **).“ — „Auch das, ſeiner Natur nach ungeordnete, formloſe und unverånderliche Weſen, wird Φυσις genannt, aus welchem,

 als

nicht anſchauend, unmittelbar, ſondern durch einen After-Vernunftſchluß — wie Plato ſagt ††) — durch Analogie †††) erkannt werde. Auch in dieſem Lehrſaz alſo ſtimmt Ariſtoteles mit der metaphyſiſchen Philoſophie überein.

††) Μετ᾽ αναισθησιας ἁπτον, λογισμῳ τινι νοθῳ μογις πιστον. TIM. *p. 1061.*

†††) Ταν ὑλαν, λογισμῳ νοθῳ (γνωριζεσθαι) τῳ μηπω κατ᾽ ευθυωριαν νοεισθαι, αλλα κατ αναλογιαν. PLAT. *ap.* TIM. LOCR. *de anim. mund. p. 1089.*

*) Dieſe mit aparter Schrift gedruckten Worte ſtehn nicht im Text meiner Ausgabe des Ariſtoteles, wohl aber in der dabei befindlichen lateiniſchen Verſion überſezt. Sie ſind aber in dem Text des Ariſtoteles, den **Simplicius** von dieſem Kapitel liefert †). Denn er ſezt allemal den Text aus dem Ariſtoteles wörtlich hin, über den er hernach kommentirt. Da nun die bei'm Simplicius ſtehenden Worte, die in meinem Text fehlen, mit dieſer Stelle genau zuſammenhången, und ihren Sinn noch beſſer erklåren, ſo glaube ich, daß ſie åcht ſind.

†) SIMPLIC. *Comment. in Phyſ. Ariſtot I, 7. fol 49. p. 2.*

**) Ἡ δ᾽ ὑποκειμενη φυσις, επιστητη κατα αναλογιαν. ὡς γαρ προς ανδριαντα χαλκος, η προς κλινην ξυλον, η προς αλλο τι των εχοντων μορφην (Ἡ ὙΛΗ ΚΑΙ ΤΟ ΑΜΟΡΦΟΝ ΕΧΕΙ, ΠΡΙΝ ΛΑΒΕΙΝ ΤΗΝ ΜΟΡΦΗΝ). ὁυτως ἁυτη προς ουσιαν εχει, και το τοδε τι, και το ον. *Phyſ. I, 7. p. 202.*

als dem Erſten, alles das entſteht, was natürliche Dinge heiſſen. Hierin dem ähnlich, wenn z. E. bei den Bildſäulen und Gefäßen, die aus Erz gebildet ſind, das Erz (als die Materie), bei aus Holz gebildeten Gefäßen aber, das Holz (als die Materie), die Natur genannt wird; und ſo auch bei den übrigen Dingen *)." Endlich läßt ſich noch der Stagirit in folgende ausdrückliche Erklärung hierüber ein: „denn ſo wie bei den übrigen Dingen, das Subſtratum **) formlos und ungebildet ſeyn muß — indem alsdann dieſes alles in ſich aufnehmende Weſen, am meiſten dazu fähig iſt, (wie im Timäus geſchrieben ſteht), geformt und geordnet zu werden — eben ſo müſſen nun auch die Elemente u. ſ. w. ***)

§. 17.

In dieſen abgeſchriebenen Stellen erkläret er die Materie ausdrüklich für ein ungeordnetes formloſes Weſen, das in ſich ſelbſt gar nichts ſey, und keine urſprüngliche Eigenſchaften beſitze. Es erhellet dies auch ſchon aus den Gegenſtänden, mit denen er die Materie vergleicht, und von ihnen ſagt, daß man durch ſie, vermöge der Analogie, zur Erkenntniß der Materie gelange. Er vergleicht ſie nehmlich mit dem Erz und

*) Ετι δε φυσις λεγεται, εξ ὃ πρωτȣ η εςιν, η γινεται τι των φυσει οντων, αρυθμιςτȣ οντος και αμεταβλητȣ εκ της δυναμεως της ἑαυτȣ. ὁιον, ανδριαντος και των σκευων των χαλκινων, ὁ χαλκος ἡ φυσις λεγεται. των δε ξυλινων, ξυλον. ὁμοιως δε και επι των αλλων. *Met.* IV, 4. p. 511.

**) Daß er unter dem Subſtratum die Materie meinet, wird gleich nachher §. 18. 21. gezeigt werden.

***) Ὥσπερ γαρ και εν τοις αλλοις, ανειδες και αμορφον δει το ὑποκειμενον ειναι. μαλιςτα γαρ αν ȣτω δυναιτο μεταρρυθμιζεσθαι, καθαπερ εν τῳ Τιμαιῳ γεγραπται, το ΠΑΝΔΕΧΕΣ. κ. τ. λ. *D. Coel.* III, 8. p. 298.

und Holz; in ſofern ſie, — ehe etwas aus ihnen gebildet worden — einen ganz rohen Stoff vorſtellen, in welchem noch keine Formen exiſtiren, ohnerachtet er zu denſelben wohl empfänglich iſt: indem aus dem Erz und Holz, z. E. Bildſäulen und Gefäße geformt werden können. Da er nun hier das Erz und Holz, als ungeformte Weſen betrachtet, und ſie in dieſer Formloſigkeit, als die Gegenſtände bezeichnet, aus denen, durch Vergleichung und Analogie, die Materie erkannt werden könne; ſo muß er nothwendig bei der leztern, eine Aehnlichkeit hierin mit der erſtern zugelaſſen, und mithin die Materie, eben ſo wie das ungeformte Erz und Holz, für eine formloſe Natur gehalten haben.

§. 18.

Unter die Lehren der metaphyſiſchen Philoſophie, gehört ferner auch noch die Meinung; daß die Materie, ein ganz unwürkſames blos leidendes Weſen ſey, das weiter nichts als eine Unterlage, als ein Subſtratum, als ein Behältniß vorſtelle, das die Erzeugungen, oder eingehenden Formen, blos empfange und trage, wie der Marmor, das Holz oder die Leinwand die Formen und Zeichnungen des Mahlers und Künſtlers. Ariſtoteles dachte auch, in Abſicht dieſer Lehrmeinung, übereinſtimmend mit den Metaphyſikern, wie die hier folgenden Stellen, die ich abſchreibe, zeigen werden. Er ſagt: Ἡ δ' ὑλη, ᾑ ὑλη, παθητικον *). — Της μεν γαρ ὑλης το πασχειν εστι και το κινεισθαι, το δε κινειν, και το ποιειν, ἑτερας δυναμεως **). — Ου γαρ δη το γε ὑποκειμενον αυτο ποιει μεταβαλλειν ἑαυτο. λεγω δ' οιον, ουτε το ξυλον ουτε ὁ χαλκος αιτιον του μεταβαλλειν ἑκατερον αυτων ***). —

*) *De generat. et corrupt. I, 7. p. 313.*
**) *De generat. et corr. II, 9. p. 323.*
***) *Met. I, 3. p. 486.*

— Μιαν αιτιαν φαμεν ειναι την ουσιαν, και το τι ην ειναι. μιαν δε την ὑλην και το ὑποκειμενον *) — Μαλιστα δε δοκει ειναι ουσια το ὑποκειμενον πρωτον, τουτον δε τροπον μεν τινα, ἡ ὑλη λεγεται **). — Λεγω γαρ ὑλην, το πρωτον ὑποκειμενον ἑκαστῳ, εξ ου γινεται τι ενυπαρχοντος ***). Ich übergehe die noch übrigen Stellen, welche ähnliche Behauptungen über die Materie enthalten.

Zweiter Abſchnitt.

Die Materie iſt, ohnerachtet ihrer erhaltnen Bildung und der Verwandlungen, denen ſie, bei der Erzeugung und Zerſtörung unterworfen, ihrer innern Natur nach nicht verändert worden.

§. 19.

Ein eben ſo weſentlicher Lehrſaz der metaphyſiſchen Philoſophie iſt, wie ich anderswo gezeigt †), die von ihr behauptete Meinung: daß die Materie, ohnerachtet der auf ſelbige ſich erſtreckenden Würkungen der Weltſeele, und der in ihr verurſachten Erzeugungen, dennoch innerlich nicht verändert werde, ſondern ihre vorige Natur behalte, und immer Materie bleibe. Auch dieſen Lehrſaz, hatte Ariſtoteles in ſeine Philoſophie aufgenommen.

§. 20.

*) *Met. I, 3. p. 485*

**) *Met. VI, 3. p. 524.*

***) *Phyſ. I, 9. p. 204.*

†) Im erſten Bande dieſer Verſuche.

§. 20.

In einigen von mir eben angeführten Stellen, vergleicht er gewiſſe andre Dinge mit der Materie, und ſagt, daß man durch ſie vermöge übergetragener Aehnlichkeit — vermittelſt eines analogiſchen Schluſſes, zur Erkenntniß der Materie gelange. Wenn wir einen Gegenſtand durch einen andern analogiſch kennen lernen ſollen, ſo muß eine genaue Aehnlichkeit zwiſchen beiden voraus geſezt werden. Ariſtoteles wählt ſolche Gegenſtände hiezu, ohnerachtet aller der in ſie eingeführten Formen und aller der Bildungen und Veränderungen, die menſchliche Kunſt und Kraft mit ihnen vorzunehmen, und bei ihnen zu verurſachen, im Stande iſt, dennoch ihre innere vorige Natur nicht verliehren, ſondern immer die nehmlichen Gegenſtände bleiben: wie z. E. das Erz und Holz, die er als ſolche anführet. Denn ſo viele und mancherlei Dinge auch menſchliche Kunſt und Kraft aus ihnen formen und bilden mag, ſo kann ſie doch dadurch ihre innere Natur nicht umändern. Das Erz und Holz, bleiben, unter allen den mannigfaltigen Formen und Geſtalten, die ſie, unter den Händen der Künſtler und Handwerker, empfangen, immer Erz und Holz. Alle Würkſamkeit derſelben, in Abſicht der bei ihnen vorzunehmenden Veränderungen, hat nur das Aeußere, die Veränderung ſolcher Schranken zum Gegenſtande, durch die ſie beſtimmt werden, unter dieſen und jenen äuſſern Formen und Geſtalten zu exiſtiren.

Da nun eben dieſe Gegenſtände als darſtellende Weſen vom Ariſtoteles angeführt werden, durch welche die Materie analogiſch ſich erkennen laſſe; ſo muß er — der hiebei nothwendig vorausgeſezten Aehnlichkeit zufolge — den Charakter der erſtern, auf die leztere

übergetragen, und mithin die Materie ebenfals für ein Weſen gehalten haben: welches bei allen erleidenden Veränderungen und Bildungen, dennoch ſeine vorige innere Natur nie verliehre, ſondern immer Materie bleibe.

§. 21.

Plato erkläret die Materie für nichts weiter, als für die Unterlage, für den Wohnſiz, für das Behältniß, für den Ort, für den Schooß *), wo die ſinnlichen Formen oder Sinnenweſen, empfangen und getragen würden **). „Dasjenige", ſagt er, „welches die Aehnlichkeiten und Abbildungen aller ewigen für ſich beſtehenden Weſen, in ſich aufnehmen ſoll, muß ganz leer von den Formen derſelben ſeyn. Wir dürfen daher nicht ſagen: daß die Mutter und Aufnehmerin des Erzeugten und Sinnlichen, Erde, Luft, Feuer, oder Waſſer ſey; auch nicht Etwas, das aus dieſen zuſammengeſezt oder entſtanden. Sondern das πανδεχες, das Weſen, welches alles in ſich aufnimmt, iſt formlos und unſichtbar ***)." Da die

*) Er vergleicht daher auch die Materie mit einer Mutter.

**) Dies erhellet aus folgenden Aeuſſerungen dieſes Philoſophen: Εν δ'ουν τῳ παροντι χρη γενη διανοηθηναι τριττα. το μεν, γιγνομενον, το δ' εν ᾡ γιγνεται, το δ' ὁθεν αφομοιουμενον φυεται το γιγνομενον. και δη και προσεικασαι πρεπει. το μεν δεχομενον, μητρι, το δ' ὁθεν, πατρι. — αμορφον ον εκεινων ἁπασων των ιδεων ὁσας μελλει δεχεσθαι ποθεν. — δευτερον αισθητον, γεννητον, πεφορημενον αει, γινομενον εν τινι ΤΟΠΩ, και παλιν εκειθεν απολλυμενον. τριτον δε αυ γενος ον το της ΧΩΡΑΣ αει φθοραν ου προσδεχομενον, ἙΔΡΑΝ δε παρεχον ὁσα εχει γενεσιν πασιν. PLAT. *Tim. p. 1060. 1061.*

***) Ταυτον τῳ τα των παντων αει τε οντων, κατα παν ἑαυτου, πολλακις αφομοιωματα καλως μελλοντι δεχεσθαι παντων

die Materie alſo alles nur empfängt, ſo nennet er ſie — wie die unten abgeſchriebene Stelle zeigt — **ein alles aufnehmendes, in ſich empfangendes Weſen** (πανδεχες).

Aus dem Vorhergehenden wiſſen wir, daß Ariſtoteles, eben ſo wie Plato, die Materie für eine Unterlage, für ein Subſtratum, für ein Behältniß erklärt, das die ſinnlichen Formen, die Sinnenweſen, **blos in ſich aufnehme**, und, als Unterlage, einen Siz, eine Stelle, einen Ort zu ihrem Vorhandenſeyn darreiche. Denn er nennet ſie ein ὑποκειμενον. Dieſes Wort aber, welches von ὑποκειμαι herkommt, bedeutet Etwas, **das, als Unterlage,** einem andern, **eine Stelle, einen Ort zum daſelbſt-Vorhandenſeyn darreichet.** Eine Stelle, ein Ort, eine Unterlage empfängt und nimmt die vorhandenen Gegenſtände bei ſich auf. Dieſem zufolge, nennet daher Ariſtoteles, ſo wie Plato, die Materie das το πανδεχες, d. i. ein Weſen, das alles in ſich aufnimmt und empfängt *). Er beſchreibt das ὑποκειμενον, oder die Materie, gleichſam als die Geburtsſtätte, wo die Erzeugungen und Zerſtörungen der Dinge ſich ereignen, wie das Wort δεκτικον, in der unten abgeſchriebenen Stelle zeigt **).

§. 22.

των εκτος αυτων προσηκει πεφυκεναι των ειδων. διο την τε γεγονοτος ὁρατε και παντος αισθητε μητερα και ὙΠΟΔΟΧΗΝ, μητε γην, μητε αερα, μητε πυρ, μητε ὑδωρ λεγωμεν. μητε ὁσα εκ τετων, μητε εξ ὡν ταυτα γεγονεν· αλλ᾽ αορατον ειδος τι και αμορφον, ΠΑΝΔΕΧΕΣ. PLAT. *Tim. p.* 1060.

*) *De coel. III, 8. p.* 298. Man ſehe im Vorhergehenden §. 16. wo ich dieſe Stelle abgeſchrieben.

**) Εστι δε ὑλη, μαλιστα μεν και κυριως το ὑποκειμενον γενεσεως και φθορας δεκτικον. *De generat. et corrupt. I, 4 p.* 309.

§. 22.

Iſt die Materie das Behältniß der Sinnenweſen, ſo muß ſie etwas von denſelben Verſchiednes vorſtellen. Sie kann nicht dieſe Sinnenweſen zugleich ſelbſt ſeyn. Denn der Ort, wo ſich gewiſſe Gegenſtände befinden, iſt nicht zugleich dieſe Gegenſtände ſelbſt: auch iſt er nicht mit denſelben vermiſcht: ſondern beides iſt von einander genau verſchieden. Die Materie, kann alſo nicht die Sinnenweſen ſelbſt, oder mit ihnen vermiſcht ſeyn, die ſie als Behältniß in ſich aufnimmt. Denn ſobald ſie dieſes Sinnenweſen ſelbſt wird, muß ſie aufhören der Ort deſſelben zu ſeyn. Die Materie und die Sinnenweſen, können demnach, ihrer Natur nach, nicht anders als von einander verſchieden ſeyn.

Sind alſo Materie und Sinnenweſen, von einander ganz verſchiedene Dinge, ſo folgt hieraus, daß auch nach der Entſtehung der Sinnenwelt, indem daß nun die Sinnenweſen als Erzeugungen wirklich exiſtiren, die Materie noch immer als Materie, in ihrem vorigen weſentlichen Zuſtande, fortdaure. Denn iſt die Materie, von den in ihr exiſtirenden Sinnenweſen verſchieden, iſt ſie nicht dieſe Sinnenweſen ſelbſt, ſo kann ſie nichts anders, als Materie ſeyn. Denn was ſollte ſie wohl ſonſt anders vorſtellen? Ein Drittes, iſt hier nicht möglich. Sie muß bei der Entſtehung der Sinnenwelt, entweder in die Sinnenweſen verwandelt worden, oder — wenn dieſer Fall nicht ſtatt findet — das, was ſie war, d. i. Materie geblieben ſeyn.

§. 23.

Daß dieſes ſich nun würklich ſo verhalten müſſe, nehmlich daß die Materie wenn ſie nicht in ein Sinnenweſen verwandelt worden, auch kein andres drittes,

von

von Sinnenweſen und Materie verſchiedenes Ding, geworden ſeyn kann, das weder Materie, noch Sinnenweſen, vorſtelle, erhellet auch aus den Worten des Ariſtoteles ſelbſt, die die Materie als das ὑποκειμενον beſchreiben. Denn er macht die Materie als Materie, zum Behältniß der Sinnenweſen; ſo daß ſie dies alſo in ihrer Natur, als Materie, iſt. Er ſagt: die Materie iſt das ὑποκειμενον. Ein Ding kann nicht zugleich ein und eben daſſelbe Ding ſeyn, und ein und eben daſſelbe Ding nicht ſeyn. Soll daher die Materie das ὑποκειμενον ſeyn, ſo muß ſie immer fortfahren, Materie zu ſeyn und zu bleiben. Denn wird ſie, ihrer innern Natur nach, verändert, wird ſie die Sinnenweſen ſelbſt; ſo kann es nicht mehr heißen: die Materie, ſondern ein ganz andres Weſen, das Sinnliche iſt das ὑποκειμενον. Die Materie bleibt nur ſo lange Materie, als ſie ihre Weſentlichkeit als Materie behält, und in nichts andres verändert wird. Iſt ſie in etwas andres verwandelt, ſo kann ſie nicht mehr Materie heißen, und daher auch nicht geſagt werden, daß ſie das ὑποκειμενον ſey. Denn die Materie kann nicht zugleich Materie, und zugleich auch nicht Materie, d. i. ſie kann nicht zugleich noch etwas andres, als Materie ſeyn.

§. 24.

Daß Ariſtoteles die Materie für ein von den Sinnenweſen oder den ſinnlichen Formen, ſeiner innern Natur nach, verſchiedenes Weſen gehalten, das immer unverändert bleibe, erhellet unter andern auch aus ſeiner Beſchreibung und Erklärung von der Erzeugung und Zerſtörung der Sinnenweſen. „Die Wanderung aus Etwas,“ ſagt er, „das kein ὑποκειμενον iſt, in ein ὑποκειμενον, iſt Erzeugung. Zerſtörung entſteht, wenn

wenn Etwas aus dem ὑποκειμενον herausgeht *).“ Unſer Philoſoph nennet die Materie das ὑποκειμενον. Da er nun die Erzeugung, als eine Wanderung (der Form) ins ὑποκειμενον beſchreibt, ſo muß doch während dieſer Wanderung, das ὑποκειμενον als ὑποκειμενον — d. i. die Materie, als Materie — würklich vorhanden ſeyn. Denn ſoll Etwas, in ein andres Weſen einwandern, ſo wird hiedurch das Daſeyn des leztern vorausgeſezt: weil, wenn kein Ort, kein Behältniß zu etwas vorhanden, auch nichts dahin verſezt werden kann. Da alſo Ariſtoteles die Materie, zu dieſem Behältniß macht, ſo kann nichts anders als nur ſie allein, das ὑποκειμενον ſeyn, von dem hier geredet wird. Ferner: beſteht, wie es in der angezeigten Stelle heißt, die Zerſtörung der Dinge, in einem Ausgehn (der Form) aus dem ὑποκειμενον; ſo muß während dieſes Ausgehens der Form, die Materie, als Materie, immer vorhanden ſeyn; indem Etwas, aus einem andern Weſen nicht herausgehn kann, wenn dieſes leztere nicht würklich exiſtirt.

Wir ſehn hieraus, daß, nach Ariſtoteles Meinung, die Erzeugung und Zerſtörung, mit keiner Veränderung der innern Natur der Materie verknüpft iſt. Denn er unterſcheidet das **Erzeugte** und **Zerſtörte** von der Materie, und läßt, während der Akte der Erzeugung und Zerſtörung, ein würkliches Daſeyn derſelben (der Materie) ſtatt finden. Er erſtrekt die Zerſtörung nur auf die phyſiſchen Formen, als von welchen er ſagt, daß ſie der Veränderung unterworfen **) und

*) Ἡ μεν ἐξ ȣκ ὑποκειμενȣ, εις ὑποκειμενον μεταβολη, γενεσις εϛιν. — ἡ δε ἐξ ὑποκειμενȣ εις ȣκ ὑποκειμενον (μεταβολη), φθορα. *Phyſ. V*, 1. p. 232.

**) Er zeigt dies unter andern dadurch an, daß er die in der Materie exiſtirende Formen, als etwas Erleidendes beſchreibt:

und zerſtörbar wären *). Geht alſo die Zerſtörung blos die ſinnlichen Formen an, ſo kann die Materie dadurch nicht innerlich verändert werden; d. i. vermöge der Zerſtörung, wird keine ihrer innern Eigenſchaften aufgehoben, ſondern nur gewiſſe äuſſere Formen derſelben, hören auf in ihr zu exiſtiren. Sie gehn aus der Materie heraus. So bald dieſe Formen ſich aus derſelben verlieren, erfolgt Zerſtörung.

§. 25.

Dieſes über die wahre Meinung unſers Philoſophen, in Abſicht der Materie, herausgebrachte Reſultat, wird noch durch andre ganz deutliche Erklärungen deſſelben, ſo beſtätiget und begründet, daß gar kein Zweifel dagegen übrig bleibt: denn er behauptet grade zu, daß die Materie — bei den auf ſie geſchehenden Würkungen, durch welche Erzeugung und Zerſtörung verurſacht werde — ihrem innern nach, keine Veränderung erleide, ſondern immer dieſelbe Materie bleibe. „Es müſſe,“ ſagt er, „eine gewiſſe Natur (die Materie) vorhanden ſeyn, aus welcher die übrigen Dinge erzeugt würden, ohne daß aber dadurch eine Veränderung und Verletzung ihrer innern Natur erfolge **).“ — „Die Materie, als Subſtanz, ſey jenes Weſen, welches, ohnerachtet der Affektionen, die es beſtändig erleide ***), dennoch immer unver=

ſchreibt: ὅσα μεν ου μη εν ὑλῃ εχει την μορφην, ταυτα μεν απαθη των ποιητικων. ὅσα δ' εν ὑλῃ, παθητικα. *De generat. et corrupt.* I, 7. p. 313.

*) Περι δε των φυσικων και των φθαρτων ειδων, εν τοις ὕστερον δεικνυμενοις ερουμεν. *Phyſ.* I, 9. p. 204.

**) Δει γαρ ειναι τινα φυσιν, η μιαν, η πλειους μιας, εξ ὧν γιγνεται τα αλλα, σωζομενης εκεινης *Met.* I, 3. p. 486.

***) Nehmlich durch die in ſie ein= und ausgehenden ſinnlichen Formen.

unverändert, ſeiner Natur nach, bleibe *)." — „Die immer (eben daſſelbe Weſen) **bleibende Materie** iſt, nebſt der Form — gleichſam als die Mutter — die Miturſach der erzeugten Dinge **)." — „Auch das, ſeiner Natur nach, **formloſe** und unveränderliche Weſen (*αριθμιςτου οντος και αμεταβλητου εκ της δυναμεως της ἑαυτου*), wird *Φυσις* genannt, aus welchem, als dem **Erſten**, alles das entſteht, was natürliche Dinge heiſſen. Hierin dem ähnlich, wenn z. E. bei den Bildſäulen und Gefäßen, die aus Erz gebildet ſind, das Erz (als die Materie), bei aus Holz gebildeten Gefäßen aber, das Holz (als die Materie), die Natur genennet wird. Dies verhält ſich nun auch eben ſo, bei den übrigen Dingen ***). Denn aus ihnen entſteht alles und jedes: doch ſo, daß dabei die erſte Materie, in ihrer Natur, **unverändert und unverlezt bleibt** (*διασωζομενης της πρωτης ὑλης*) †)."

*) *Την δ' ουσιαν, ουσαν εκεινην, ἡ και* ΛΙΑΜΕΝΕΙ, *πασχουσα συνεχως. Phyſ. II, 1. p. 204.*

**) *Ἡ μεν γαρ ὑλη μενουσα, συναιτια τῃ μορφῃ των γιγνομενων εστιν, ὡσπερ μητηρ. Phyſ. I, 9. p. 203.*

***) D. i. die, in ſofern ſie die Materie und den Stoff vorſtellen, aus dem Etwas gebildet wird, ebenfals Natur genennet werden.

†) *Met. IV, 4. p. 511.*

Drit-

Dritter Theil.

Von der aus der metaphyſiſchen Philoſophie entlehnten Ideenlehre, und noch einigen andern auf dieſelbe ſich beziehenden Meinungen des Ariſtoteles.

§. 26.

Die Lehre von den Ideen, oder intelligiblen Subſtanzen, machte, nebſt der von der Formloſigkeit und innern Unveränderlichkeit der Materie, den Grund der metaphyſiſchen Philoſophie aus. Ariſtoteles ſtimmt auch hierin mit der leztern überein, und nimmt eben dieſe intelligiblen Subſtanzen an, die er *τα ειδη* nennet, unter welchem Nahmen ſie auch bei'm Plato oft vorkommen. Um ſeinen Diebſtahl hiebei zu verbergen, ſucht er die von dem leztern vorgetragene Ideenlehre lächerlich zu machen *). Eine, in ſolchen Fällen, dieſem Schriftſteller ganz eigne Gewohnheit. Aus gleicher Abſicht, drückt er ſich immer unbeſtimmt und dunkel aus, wenn er von den Ideen oder Formen redet; wirft dabei abſichtlich die Begriffe durcheinander, um durch die Verwirrung, in der er alles vorſtellt, die Leſer zu verhindern, über ſeine wahre Meinung recht klug zu werden. Auch ſagt er nie deutlich, ſo oft er von den Formen redet, ob er die intelligiblen oder die ſinnlichen Formen meine. Eben dieſes Kunſtgriffs bedient er ſich auch, um die Pythagoräiſche Zahlenlehre zu verwirren,

*) z. E. in folgenden Stellen: *Analyt. poſt. I, 19. p. 91; — Met. I, 7. p. 491; — Met. XII, 5. p. 568.*

wirren, als wovon ich im vorhergehenden Buche häufige und deutliche Beweiſe beigebracht habe. Denn er unterläßt — eben ſo, wie bei den Platoniſchen Jdeen — die wahre Natur und Beſchaffenheit der Pythagoräiſchen Zahlen zu beſtimmen, und die Eintheilung derſelben in ſinnliche und unſinnliche, anzuzeigen. Nie ſagt er es, wenn dieſe Philoſophen — indem er ihre Meinungen anführet — von ſinnlichen oder intelligiblen Zahlen, oder Jdeen reden: welches er doch hätte thun müſſen, weil in jedem dieſer Fälle, alsdann ganz von einander verſchiedene Reſultate herauskommen.

So unbeſtimmt, verwirrt und oft widerſprechend nun auch die Behauptungen und Erklärungen des Ariſtoteles über die Jdeen oder Formen ſind, ſo entdeckt man, bei tieferem Eindringen in ſeine Schriften und genauer Vergleichung der in denſelben vorgetragenen Lehren und Meinungen, doch die genaueſte Uebereinſtimmung mit der Jdeenlehre *). Ja, es zeigt ſich alsdann, daß die Ariſtoteliſche Philoſophie, ohne die Lehre von den Jdeen, gar nicht beſtehn, und gar nicht begriffen und verſtanden werden kann. Eben dies will ich in dem gegenwärtigen Theile darthun, und

*) Eben dieſer Meinung iſt auch **Simplicius** †). Er ſagt: Ariſtoteles halte, in ſeinem Tadel der Jdeen, ſich nur bei Kleinigkeiten und Nebendingen auf; in der Hauptſache ſelbſt aber, ſtimme er mit dem Plato überein, und rede eben ſo wie dieſer, von intelligiblen und ſinnlichen Formen.

†) Jn folgenden Stellen urtheilet **Simplicius** auf dieſe Weiſe: *Commentar. in Phyſ.* ARISTOT. *Lib. I. fol. 49. p. 1. 2; — fol. 56. p. 2; — Lib. II. fol 57. p. 1; — fol. 65. p. 2; — fol. 66. p. 1; — fol. 68. p. 1; — fol. 69. p. 1. 2.*

und die Uebereinſtimmung des Ariſtoteles mit dem Plato, in dieſer Lehre, durch anſchauende Gründe beweiſen und ins gehörige Licht ſetzen.

Erſter Abſchnitt.

Ariſtoteles hielt, eben ſo wie Plato, das ον, ἓν und καθολȣ, für Subſtanzen und ſich mittheilende Principien, und verſtand unter denſelben die Ideen. Es werden hiebei zugleich einige Widerſprüche gezeigt, in die erſterer hierüber mit ſich ſelbſt verfällt.

§. 27.

Plato dachte unter dem **Einem** (ἓν) und dem Allgemeinen (καθολȣ) *) — das er zu Etwas Subſtanziellen machte — die Ideen. Wer das ἓν und καθολȣ für etwas Subſtanzielles hielt, der mußte auch zugleich die Ideen annehmen, weil dieſe unter demſelben begriffen waren. In dem gegenwärtigen Abſchnitt will ich darthun, daß Ariſtoteles eben ſo wie Plato über das ἓν und καθολȣ gedacht. Sollte dieſes erwieſen werden können, ſo würde alsdann hieraus zugleich folgen, daß er auch, in Abſicht der Ideen, mit dem leztern übereingeſtimmt. — Die Meinungen dieſes Schriftſtellers über das καθολȣ und über das ἓν und ον, ſtehn mit einander im Zuſammenhange; indem die eine durch die andre mehr aufgeklärt und verſtändlicher gemacht wird. Auch aus dieſer Urſach, werde ich in dem gegenwärtigen Abſchnitt zugleich ſeine Meinung über das ἓν und ον unterſuchen. — Schon

*) Siehe den erſten Band dieſes Werks, S. 92 = 100.

öſterer, beſonders im zweiten und dritten Buche dieſes Bandes, habe ich die häufigen Widerſprüche aufgedeckt, in die der Stagirit — durch ſein betrügliches Verfahren, ſowohl in Darſtellung fremder, als auch ſeiner eignen Meinungen — verwickelt wird. Ein ſolcher Fall tritt hier abermahls ein, bei ſeinen Meinungen, in die er ſich über das ἑν, ὀν und καϑολȣ herausläßt. Ich werde daher auch einige ſeiner Widerſprüche, in die er bei dieſer Gelegenheit verfällt, anzeigen, und hievon in dem gleich folgenden erſten Hauptſtück reden.

Erſtes Hauptſtük.

Von den Widerſprüchen, in die Ariſtoteles dadurch verfällt, daß er dem καϑολȣ und dem ὀν und ἑν die Subſtanzialität abſpricht.

§. 28.

Der Stagirit eignet dem ὀν und ἑν und dem καϑολȣ — wie ich ſchon im vorhergehenden §. erinnert, und im folgenden Hauptſtück deutlich zeigen werde — den ſubſtanziellen Charakter zu. Allein in einigen andern Stellen, behauptet er hievon grade das Gegentheil. Seine Abſicht hiebei ſcheinet geweſen zu ſeyn, ſich eine Gelegenheit zu öffnen, den Plato und die Pythagoräer zu beſtreiten.

§. 29.

Er läßt ſich hierüber auf folgende Weiſe heraus: „Die Pythagoräer," fängt er an, „haben vorher, und nachher Plato, behauptet, daß das ἑν an ſich ſelbſt eine Subſtanz ſey. Unter den Phyſikern halten einige die **Liebe**, andre die **Luft**, andre wieder das

ἀπειρον,

απειρον, für das ἑν. Wenn dann nichts von dem, was unter dem καθολȣ begriffen iſt, Subſtanz ſeyn kann — wie dies, in den über die Subſtanz und über das ον angeſtellten Unterſuchungen gezeigt worden iſt — noch auch eben dies, als Subſtanz, abgeſondert, auſſer dem **Vielen**, exiſtiren und für ſich beſtehn kann, (indem es Etwas vorſtellt, das Mehrern gemein iſt), ſondern nur ein bloßes Prädikat iſt; ſo folgt hieraus offenbar, daß dergleichen auch nicht bei dem ἑν ſtatt finden könne *). Denn das ἑν und ον eben, gehören vorzüglich zum καθολȣ. — Das ἑν iſt mit dem ον gleichvielbedeutend **)." — Eben dieſe Erklärung, daß das καθολȣ keine Subſtanz ſeyn könne, wiederholet er auch bey der Gelegenheit, da er die Platoniſche Meinung über die Subſtanzialität der Ideen lächerlich zu machen ſucht ***).

*) Nehmlich das ἑν könne nicht abgeſondert, auſſer dem **Vielen**, exiſtiren und für ſich beſtehn, weil es zum καθωλȣ gehöre; lezteres nun aber, wie hier gezeigt wird, nicht abgeſondert, als Subſtanz exiſtire.

**) Ποτερον ὡς ȣσιας τινος ȣσης αυτȣ τȣ ἑνος, καθαπερ οἱ τε Πυθαγορειοι φασι προτερον, και Πλατων ὑςερον. — οἱ περι φυσεως εκεινων μεν γαρ, ὁ μεν τις φιλιαν ειναι φησι το ἑν, ὁ δ' αερα, ὁ δε το απειρον. ει δε μηδεν των καθολȣ δυνατον ȣσιαν ειναι, (καθαπερ εν τοις περι ȣσιας, και τοις περι τȣ οντος ειρηται λογοις), ȣδ' αυτο τȣτο ȣσια, ὡς ἑν τι, παρα τα πολλα, δυνατον ειναι, (κοινον γαρ), αλλ' η κατηγορημα μονον, δηλον ὡς ȣδε το ἑν. το γαρ ον, και το ἑν καθολȣ κατηγορειται μαλιστα παντων. — λεγεται ισαχως το ον, και το ἑν. *Met. IX*, 2. *p.* 545. — Mit dieſer Stelle können noch folgende verglichen werden: *Met. II*, 1. 4. *p.* 496. 500.

***) Φανερον, ὁτι ȣδεν των καθολȣ ὑπαρχοντων ȣσια εςτι, και ὁτι ȣδεν σημαινει των κοινη κατηγορȣμενων, τοδε τι, αλλα τοιονδε. *Met. VI*, 13. *p.* 532.

§. 30.

Plato hielt die Ideen, unter denen er das καθολȣ begrif, für unſinnliche Subſtanzen, durch deren Mittheilung, Nachahmungen von ihnen in der Materie verurſacht, und dadurch die Sinnenweſen hervorgebracht würden. Dieſer Platoniſchen Meinung, ſezt nun Ariſtoteles unter andern folgendes Raiſonnement entgegen: „Die allererſte Subſtanz,„ ſagt er, „kann keiner andern Subſtanz beiwohnen, und in derſelben exiſtiren. Das καθολȣ iſt etwas Gemeinſchaftliches, welches in mehreren Dingen befindlich ſeyn kann. — Alles was Subſtanz iſt, exiſtirt in keinem Subjekt *). Das καθολȣ aber exiſtirt immer in einem Subjekt. — Es iſt ausgemacht, daß das καθολȣ überhaupt keine Subſtanz ſeyn kann **)." — Die Subſtanz, äuſſert er anderswo abermahls, beſtehe aus nichts zuſammengeſezten ***); „Sie ſey nicht mittheilbar, und könne in keinem andern Weſen exiſtiren. **Auch das ἐν exiſtire nicht zugleich in mehrern Dingen** †); wohl aber das κοινον, das **Gemeinſchaftliche.** Woraus ſich denn ergebe, daß das καθολȣ, nicht abgeſondert, auſſer den einzelnen beſondern (ſinnlichen) Dingen, vorhanden ſeyn und für ſich beſtehen könne. Diejenigen alſo, welche die Ideen für abgeſonderte Weſen hielten, hätten theils recht: in dem Fall nehmlich, wenn

*) D. i. nicht in der Materie.

**) Πρωτη μεν γαρ ȣσια, ἡ ȣχ᾽ ὑπαρχει αλλῳ. το δε καθολȣ, κοινον. τȣτο γαρ λεγεται καθολȣ, ὁ πλειοσιν ὑπαρχειν πεφυκε. ȣσια μεν λεγεται, το μη καθ᾽ ὑποκειμενȣ. το δε καθολȣ, καθ᾽ ὑποκειμενȣ τινος λεγεται αει. — Φανερον ὁτι ȣδεν των καθολȣ ὑπαρχοντων ȣσια εστι. *Met. VI, 13. p. 532.*

***) Ασυνθετον αν ειη ȣσια πασα. *Vb. ſup. p. 532.*

†) Im folgenden §. 32. zeige ich den Widerſpruch, in den Ariſtoteles in dieſer Stelle, in Abſicht des ἐν, verfällt.

wenn es ausgemacht ſeyn ſollte, daß die Ideen würkliche Subſtanzen wären; theils aber hätten ſie ganz unrecht, weil ſie behaupteten, **eine** Idee könne in vielen Dingen befindlich ſeyn, und denſelben mitgetheilt werden *)."

§. 31.

In dieſen angezeigten Stellen, behauptet der Stagirit ausdrücklich, daß das καθολου, wie auch das ον und ἑν — weil es unter dem καθολου begriffen ſey — nicht unter die Subſtanzen gehöre, und keinem andern Weſen inhäriren und mitgetheilt werden könne. Eben hier nun verdreht er — ſo wie in andern Stellen mehr — den wahren Sinn der metaphyſiſchen Lehre, über die Mittheilbarkeit der Ideen an die Sinnenweſen. Denn weder dem Plato, noch den übrigen Metaphyſikern fiel es ein, dieſe Mittheilbarkeit auf eine grobe ſinnliche Weiſe — ſo daß die Ideen unmittelbar würklich in den Sinnenweſen exiſtiren, und doch wieder von denſelben abgeſondert vorhanden ſeyn ſollten, wie Ariſtoteles ſeine Leſer zu überreden ſucht **) — ich ſage, dieſe Mittheilbarkeit auf eine grobe ſinnliche Weiſe zu verſtehn. Nicht die intelligiblen Ideen ſelbſt, ſondern die Abdrücke derſelben, die ſie ſinnliche Ideen, ſinnliche Formen, nannten, ließen ſie

*) Κοινον γαρ μηδεν ουσια. ουδενι γαρ ὑπαρχει ἡ ουσια. ετι ει το ἑν πολλαχη, ουκ αν ειη ἁμα. το δε κοινον ἁμα πασι πολλαχη ὑπαρχει. ὡστε δηλον, ὁτι ουδεν των καθολου ὑπαρχει παρα τα καθ᾽ ἑκαστα χωρις. αλλ᾽ οἱ τα ειδη λεγοντες, τῃ μεν ορθως λεγουσι χωριζοντες αυτα, ειπερ ουσιαι εισι. τῃ δ᾽ ουκ ορθως, ὁτι το ἑν επι πολλων ειδος λεγουσιν. *Met. VI, 16. p. 533.*

) Man ſehe hierüber unter andern den erſten Band dieſer **Verſuche S. 240 ꝛ 242. nach, wo ich ein Beiſpiel hievon anführe.

ſie — durch Mitwürkung der göttlichen Weltſeele — den Sinnenweſen beiwohnen *) dem hierin ähnlich, wie z. E. das Urbild, durch ſeinen Abdruck, dem Marmor ſich mittheilet, in welchen der Künſtler, die Form des Urbildes einführt. Auf dieſe Weiſe verſtanden ſie die Mittheilung der intelligiblen Ideen. Doch ich habe hierüber ſchon im erſten Bande dieſer Verſuche umſtändlich gehandelt.

§. 32.

In der im Vorhergehenden §. 30. zulezt abgeſchriebenen Stelle **), macht der Stagirit ſich abermahls eines groben Widerſpruchs ſchuldig. Aus den in eben dieſem Hauptſtücke abgeſchriebenen Stellen, und noch aus andern mehr — die ich im Folgenden anführen werde ***) — ſieht man, daß er das ον und ἑν, mit dem καθολȣ für gleichviel bedeutend hält, und es ſo wie dieſes (das καθολȣ), für etwas Gemeinſchaftliches ausgiebt, das in mehrern Dingen zugleich exiſtire. Allein in jener Stelle widerſpricht er dieſem dadurch, daß er einen Unterſchied zwiſchen dem ἑν und καθολȣ macht, und von dem erſtern ſagt, daß es nicht in mehrern Dingen zugleich vorhanden ſeyn könne (ετι ει το ἑν πολλαχῃ, ȣκ αν ειη ἁμα).

§. 33.

Noch erinnere ich hiebei Folgendes: Aus dem vorhin Geſagtem, beſonders aus meiner im erſten

Bande

*) Eben ſo verſteht auch Ariſtoteles, die Mittheilbarkeit der intelligiblen Formen, die er — ob er ihr hier gleich widerſpricht — demohnerachtet behauptet, wie ich im Folgenden, §. 45. 49. zeigen werde.

**) Ich meine die *Met. VI, 16. p. 533.*

***) Siehe §. 39. 41.

Bande dieſer **Verſuche** vorkommenden Darſtellung der Platoniſch-metaphyſiſchen Philoſophie, leuchtet es deutlich ein, daß die metaphyſiſchen Philoſophen, unter dem intelligiblen καθολου *) nicht das **Allgemeine** und **Gemeinſchaftliche**, welches bei den ſinnlichen Dingen ſtatt findet, gemeinet haben. Sie nannten das intelligible καθολου, darum καθολου, weil jede intelligible Idee, in Rückſicht auf die ſinnlichen Dinge, etwas **Allgemeines** und **Gemeinſchaftliches** vorſtellt. Denn jede intelligible Idee iſt ein **Allgemeines Urbild** des durch ſie beſtimmten Geſchlechts der ſinnlichen Dinge; die, als beſondre Arten und einzelne Gegenſtände dieſes Geſchlechts, alle zuſammen Aehnlichkeit mit ihrer intelligiblen Idee, d. i. mit ihrem gemeinſchaftlichen, oder allgemeinen Urbilde haben, an dem ſie gemeinſchaftlich Theil nehmen. In dieſer Rückſicht alſo wurden die intelligiblen Ideen, das καθολου, das **Allgemeine**, das **Gemeinſchaftliche**, genennet. Von dieſem intelligiblen καθολου aber, war das bei den ſinnlichen Dingen ſtatt findende **Allgemeine** und **Gemeinſchaftliche** verſchieden, vermöge deſſen jedes Geſchlecht derſelben, ſeinem intelligiblen Urbilde ähnlich ſey.

*) Denn wie wir wiſſen, ſo nannten ſie auch die intelligiblen Ideen das καθολου.

Zweites Hauptſtück.

Ariſtoteles macht das ον und ἑν zu etwas Subſtanziellen, und zu einem intelligiblen ſich mittheilenden Princip.

§. 34.

Vermöge der im vorhergehenden Hauptſtück vorkommenden Behauptungen des Stagiriten über das ον, ἑν und καθολȣ, wird dieſen ſowohl die Subſtanzialität, als auch die Mittheilbarkeit, abgeſprochen. Keine Subſtanz, könne der andern beiwohnen, und ihr mitgetheilt werden. Nun ſey aber das καθολȣ was Gemeinſchaftliches, welches mehrern Dingen beiwohne; und daher nicht als Subſtanz exiſtiren könne: eben ſo wenig auch das ἑν und ον, weil dieſes unter dem καθολȣ begriffen ſey, und daher was Gemeinſchaftliches vorſtelle. Das folgende Hauptſtück, ſoll den Beweis über die vom Ariſtoteles demohnerachtet behauptete Subſtanzialität des καθολȣ enthalten. In dem gegenwärtigen werde ich zeigen, daß er dem ἑν und ον, die Subſtanzialität und Mittheilbarkeit — die er ihm, in den im vorhergehenden Hauptſtück vorkommenden Stellen, abſtreitet — beigelegt habe. Da das ἑν und ον mit dem καθολȣ gleichvielbedeutend iſt, ſo wird durch den Beweis für die Subſtanzialität und Mittheilbarkeit der erſtern, zugleich auch ſchon der Beweis für die Subſtanzialität und Mittheilbarkeit des leztern (des καθολȣ) geführet.

Erſtes Kapitel.

Dem Ariſtoteles zufolge iſt das ον und ἑν, ein ſubſtanzielles, intelligibles Princip.

§. 35.

Der Stagirit erklärt das ἑν und ον für gleichvielbedeutend, indem beides von einerlei Natur ſey *). Wird dies als ausgemacht angenommen, ſo muß, wenn das eine von dieſen Subſtanz iſt, es auch das andre ſeyn. Nun aber eignet er dem ον, die Subſtanzialität zu **); woraus denn folgt, daß er ſie auch dem ἑν beigelegt haben müſſe.

§. 36.

Anderswo läßt er ſich auf folgende Weiſe über eben dieſen Gegenſtand heraus: „Das τοἰειναι, zeigt das τι εστι an, und iſt mit ſelbigem gleichvielbedeutend. — Das ον iſt entweder etwas Zufälliges oder etwas Für-

*) Το δε ἑν λεγεται, ὡσπερ το ον †). — εστι δη το ον και το ἑν ταυτον και μια Φυσις, τῳ ακολουθειν, ὡσπερ αρχη και αιτιον. *Met. III, 2. p. 502.*

†) *Met. VI, 4. p. 525.* — Man ſehe auch noch *Met. IX, 2 p. 545.*

**) Ὡστε το πρωτως ον, και ου τι ον, αλλ' ον ἁπλως, ἡ ουσια αν ειη. — Φανερον, ὁτι τουτων πρωτον ον, το τι εστιν, ὁπερ σημαινει την ουσιαν. — και δη και το ΠΑΛΑΙ †) τε και νυν και αει ζητουμενον, τι το ον, τουτο εστι, τις ουσια. *Met. VI, 1. p. 523.*

†) Hieraus erhellet abermahls, daß die metaphyſiſche Philoſophie ſchon ins frühe Alterthum zu Hauſe gehöret, indem der Stagirit ausdrücklich ſagt, daß dergleichen das ον, als intelligible Subſtanz, betreffende metaphyſiſche Unterſuchungen, ſchon in den allerälteſten Zeiten angeſtellt worden wären.

Fürſichſelbſtbeſtehendes. — Das ον bedeutet ſoviel als das το ειναι *)." — „Das ον iſt mit dem τι εϛι und τοδε τι gleichvielbedeutend **)." — Ferner behauptet dieſer Schriftſteller, daß die Subſtanz eben das vorſtelle, was das τοδε τι und das εϛι ſey ***); und daß unter dem τι εϛι und dem τοδε τι, Subſtanzen verſtanden würden †). Da nun dieſe Kunſtwörter einerlei Bedeutung haben, und alle zuſammen Subſtanzen anzeigen; der Stagirit aber, mit dieſen Kunſtwörtern, auch die Bedeutung des ον verknüpft — indem, ihm zufolge, das το ειναι, das τι εϛι und τοδε τι, ſoviel als das ον bedeuten — ſo muß er demſelben (dem ον) ebenfals die Subſtanzialität zugeeignet haben; worüber denn auch die unten abgeſchriebene Stelle, ein ausdrückliches Zeugniß enthält ††).

§. 37.

Doch der Stagirit, läßt ſich in noch deutlichere und ausdrücklichere Erklärungen, über die Subſtanzialität des ἑν und ον heraus. Er bleibt nicht dabey ſtehen,

*) Το ειναι, συμαινει και το εϛιν. — Το ον λεγεται, το μεν κατα συμβεβηκος, το δε καθ' ἁυτο. — Το ειναι, συμαινει και το ον. *Met. IV, 7. p. 513.*

**) Το ον σημαινει το μεν τι εϛι, και τοδε τι. *Met. VI, 1. p. 523.*

***) Ἡ δε ȣσια, και ὁσα τοδε τι συμαινει, ȣχ' ἑτερον τι οντα εϛιν, ὁπερ εϛι. *Analyt. poſt. I, 4. p. 78.*

†) Το τι εϛιν, σημαινει την ȣσιαν, και το τοδε τι. *Met. VI. 4. p. 525.* — Man ſehe hierüber noch ferner: *Met. VI, 1. 3. 4. 12. p. 523. 524. 525. 531.*

††) Ὁτι τȣτων πρωτον ον, το τι εϛιν, ὁπερ σημαινει την ȣσιαν. — ὡϛε το πρωτος ον και ȣ τι ον †), αλλ' ον ἁπλως, ἡ ȣσια αν ειη. *Met. VI, 1. p. 523.*

†) Unter dem τι ον, verſteht er die Sinnenweſen, die nur Etwas von einem ον, eine Nachahmung deſſelben vorſtellen: unter dem ον ἁπλως aber, das intelligible ον, welches das reine, wahre würkliche ον überhaupt iſt.

ſtehen, daß er von denſelben eine blos unbeſtimmte Subſtanzialität behauptet, ſondern er erkläret auch das ἑν und ὀν für das intelligible Princip. Dies will ich nun durch gehörige Beweiſe belegen. „Das Eine (ἑν) und Viele (πολλα)," ſagt er, „ſind einander auf mehrere Arten und Weiſen entgegengeſezt. Einmal wird das Eine und die Vielheit, als das Untheilbare und Theilbare angeſehn. Denn was theilbar iſt, heißt Vielheit; das Untheilbare aber, das Eine. Das Eine iſt das το αυτο, das ὁμοιον und ισον; die Vielheit aber, das ἑτερον, ανομοιον und ανισον *)." — „Alles pflegt auf das ὀν und μη ὀν, oder auf das Eine und Viele bezogen zu werden. Das Stehende und Unbewegliche, iſt das Eine; das Bewegliche aber, das Viele. Alle behaupten, daß die Principien einander entgegengeſezt ſind. Denn Einige ſetzen als ſolche, das Grade und Gleiche, und das Ungrade und Ungleiche; Andre, das Warme und Kalte; wieder Andre, das Begränzende (περας) und das Unbegränzte (απειρον); Endlich nehmen auch noch welche die Liebe und den Haß zu Principien an. Alles ſcheinet auf das Eine und Viele bezogen worden zu ſeyn. Aus allem dieſem ergiebt ſich nun, daß der Zweck bei der Wiſſenſchaft des Einen, dahin gehe: die Dinge in der Rückſicht zu betrachten, als ſie für ſich beſtehende wahre, würkliche und ſubſtanzielle Weſen vorſtellen. Denn alles beſteht entweder aus einander entgegengeſezten Weſen (Principien), oder iſt aus ihnen entſtanden. Die ſich entgegengeſezten Principien ſind das Eine und Viele (αρχαι δε και των εναντιων, το ἑν και το πληθος) **)."

In

*) *Met. IX, 3. p. 545.*

**) *Met. III, 2. p. 503.*

In dieſen angefürten Stellen beſchreibt Ariſtoteles das ἑν und ον nicht nur als etwas Subſtanzielles, ſondern er erkläret es auch für ein würkendes Princip, das die Entſtehung aller Dinge verurſache.

§. 38.

In einer andern Stelle *), wo der Stagirit von dem ἑν redet, läßt er ſich über daſſelbe noch deutlicher — und zwar auf folgende Weiſe — heraus: „Daß das **Eine** auf mehr als eine Weiſe benennet und beſchrieben werde, iſt ſchon im Vorhergehenden erinnert worden. Die Benennungen, die bei dem **erſten**, bei dem **für ſich beſtehenden** — nicht bei dem **zufälligen** — **Einen** (ἑν) vorkommen, können, in der Summe, auf vier Arten derſelben zurückgebracht worden. το, τε γαϱ συνεχες, η ἁπλως, η μαλιςτα γε το Φυσει και μη ἁΦη, μηδε δεσμω **). Und unter dieſen iſt dasjenige am meiſten ein ἑν und ein erſtes und vorzügliches ἑν, deſſen Bewegung, mehr untheilbar und einfach iſt ***). Ein ſolches ἑν, iſt auch

*) In dieſer ſchweren Stelle, kommen verſchiedene Schreibfehler vor, die einige Worte ganz unüberſezbar machen; indem aus ihnen, ſo wie ſie im Text ſtehn, gar kein Sinn und Zuſammenhang herausgebracht werden kann. Ich werde daher jedesmal dieſe unüberſezbaren Worte, blos im Griechiſchen hinſchreiben, weil ich nicht im Stande bin, ſie in der Art deutſch zu geben, daß ein gehöriger Sinn herauskäme.

**) In dieſer Stelle müſſen Schreibfehler vorgegangen ſeyn. Der Sinn derſelben iſt ohngefähr der: das ἑν, von dem die Rede, exiſtirt urſprünglich von Natur unter den Eigenſchaften, unter welchen es hier beſchrieben wird. Es findet bey demſelben nichts Sinnliches und Zuſammengeſeztes ſtatt.

***) Das, was er kurz nachher ſagt, zeigt, daß er durch dieſe Worte, die von dem ἑν als Princip abhängende und beſtimm-

auch noch das, welches mehr ein Ganzes vorſtellt, und eine gewiſſe Form und Geſtalt hat *). Am allermeiſten aber findet dies ſtatt, wenn es ein ſolches ἑν urſprünglich, von Natur iſt, nicht durch Gewalt, ὡσπερ ὁσα κολλῃ, η γομφῳ η συνδεσμῳ **), ſondern in ſich ſelbſt den Grund von der ewigen Fortdauer hat, welche durch die eine Bewegung entſteht, die, dem Ort und der Zeit nach, untheilbar iſt ***). Es erhellet alſo ganz deutlich, daß, wenn Etwas von Natur, ein erſtes Princip ſeiner erſten Bewegung — unter der ich die kreisförmige Bewegung verſtehe — hat, ſolches (nehmlich dieſes Princip) das erſte μεγεθος †) ἑν ſeyn müſſe

beſtimmte Bewegung meinet; nicht aber, als wenn er das ἑν ſelbſt, als ein bewegtes Weſen betrachte, deſſen Bewegung einfach und untheilbar ſey.

*) Ein ſolches ἑν, wie es hier beſchrieben wird, muß doch wohl allerdings was Subſtanzielles ſeyn.

**) Dieſe Worte ſollen wieder anzeigen: wenn alle dieſe gedachten Eigenſchaften bei dem ἑν nicht durch gewiſſe fremde Würkungen verurſacht worden; ſo daß es daher als kein erzeugtes, ſinnliches und zuſammengeſeztes Weſen angeſehn werden kann.

***) Dieſe iſt die kreisförmige Bewegung, die bei der göttlichen Weltſeele — die Ariſtoteles auch das Göttliche, den Himmel †) oder das fünfte Element nennt, ſtatt findet. Vermöge dieſer kreisförmigen Bewegung wird der Himmel in ſeiner ewigen Fortdauer erhalten. Dieſe kreisförmige Bewegung iſt nun aber nicht das ἑν ſelbſt, ſondern ſie wird, in ſofern ſie kreisförmig iſt, durch das ἑν verurſacht.

†) Er ſagt über die ewige Bewegung und Fortdauer dieſes Göttlichen unter andern Folgendes: ὡςτε αναγκη τῳ θειῳ κινησιν αϊδιον ὑπαρχειν. επει δε ὁ ȣρανος τοιȣτος. σωμα γαρ τι θειον. δια τȣτο εχει το εγκυκλιον σωμα, ὁ φυσει κινειται κυκλῳ αει. *De coelo II, 3. p. 281.*

††) Hier muß abermahls ein Schreibfehler ſeyn: denn das Wort μεγεθος kann gar nicht überſezt werden, indem durch

müſſe *). — So wäre denn alſo das **erſte** ἑν, **die Urſach, das Princip, welches die Einheit bei den Subſtanzen verurſacht.** Es wird aber das ἑν auf eine ſo vielſache Weiſe benennet, weil es, ſeiner Natur nach, immer fortdauert, ein **Ganzes** und das καϑολȣ iſt **)."

In dieſer abgeſchriebenen wichtigen Stelle, redet der Stagirit zuerſt von **zweierlei Arten des** ἑν; Unter der **erſten Art**, verſteht er das zuerſte, für ſich

durch daſſelbe die ganze Stelle allen Sinn und Zuſammenhang verliehrt.

*) Er erkläret hier alſo das ἑν, für das erſte Princip der kreisförmigen Bewegung. Für eben dies Princip der kreisförmigen Bewegung, erkläret er auch das ακινητον ον, wie ich im Folgenden zeigen werde †). In wiefern nun aber das ακινητον ον, vom Ariſtoteles als Princip der kreisförmigen Bewegung betrachtet worden, darüber werde ich ebenfals im Folgenden Aufſchluß geben: Man ſehe hierüber §. 145-154. nach.

†) Siehe §. 146. 151-153.

**) Izt will ich dieſe merkwürdige Stelle, ganz ihrem Zuſammenhange nach, griechiſch abſchreiben: το ἑν ὁτι μεν λεγεται πολλαχως, εν τοις περι τȣ ποσαχως διηρημενοις ειρηται προτερον. πλεοναχως δε λεγομενȣ, οἱ συγκεφαλαιȣμενοι τροποι εισι τεσσαρες, των πρωτως και καϑ' ἁυτα λεγομενων ἑν, αλλα μη κατα συμβεβηκος. το, τε γαρ συνεχες, η ἁπλως, η μαλιστα γε το φυσει και μη ἁφῃ, μηδε δεσμῳ. και τȣτων μαλλον ἑν και προτερον, ὡν αδιαιρετωτερα ἡ κινησις και μαλλον ἁπλη. ετι τοιȣτον, και μαλλον το ὁλον και εχον τινα μορφην και ειδος. μαλιστα δ' ει τι φυσει τοιȣτον, και μη βιᾳ, ὡσπερ ὁσα κολλῃ, η γομφῳ, η συνδεσμῳ. αλλα εχει εν ἁυτῳ το αιτιον τȣ συνεχες ειναι. τοιȣτον δε τῳ μιαν την κινησιν ειναι, και αδιαιρετον τοπῳ και χρονῳ. ὡστε φανερον ει τι φυσει κινησεως αρχην εχει της πρωτης την πρωτην, (οἱον λεγω φορας κυκλοφοριαν), ὁτι τȣτο πρωτον μεγεϑος ἑν. — ὡσϑ' ἑν αν ειη πρωτον το ταις ȣσιαις αιτιον τȣ ἑνος. λεγεται μεν ȣν το ἑν τοσαυταχως, το, τε συνεχες φυσει και το ὁλον, και το καϑολȣ. *Met.* IX, 1. p. 543.

ſich ſelbſt beſtehende ἑν (το πρωτον και καϑ' ἀυτο λεγομενον ἑν), unter der **zweiten Art**, das **zufällige** ἑν (κατα συμβεβηκος ἑν). Das zuerſte, für ſich beſtehende ἑν, macht er zu einem für ſich beſtehenden, einfachen ſubſtanziellen Weſen, das eine Form und Geſtalt habe, und den Grund der ewigen Fortdauer in ſich enthalte, die durch die kreisförmige Bewegung entſtehe, als deren Princip, er eben dieſes πρωτον ἑν angiebt.

Beſchluß dieſes Kapitels.

Ariſtoteles verſteht unter dem ἑν und ον, die **intelligible Welt**, d. i. das bei ihm unter dem Nahmen: ακινητον ον, ειδος, περας, καϑολȣ u. ſ. w., vorkommende **intelligible** Princip.

§. 39.

Der Stagirit nimmt überhaupt nur **drei** Principien an: die **Form** (oder **Idee**), **Materie** und **Privation** *). Seiner Meinung nach, kann kein Princip, wieder ein Princip haben, und daher kein principium principii ſtatt finden **). Ihm zufolge, iſt auch das ακινητον ον, ein Princip ***). Da er nun — wie aus den, in den vorhergehenden Paragraphen abgeſchriebenen Stellen erhellet — auch das ἑν, das πρωτον ἑν, zum Princip macht, ſo können das ἑν und ακινητον ον, nicht wieder ein Princip

*) Siehe im Folgenden, §. 133. 139. 140.

**) Siehe §. 144.

***) Siehe §. 145 : 154.

cip haben; ſondern ſie müſſen unter jene genannten **drei** Principien gehören, und entweder **Form, Materie,** oder **Privation** ſeyn, weil er keine Principien weiter, als nur dieſe **drei** zuläßt.

Der Natur der Sache nach, können das ἑν und ακινητον ον, unmöglich die Materie, oder die Privation ſeyn: ſie müſſen alſo unter dem, was er **Form, Ideen** (ειδος) nennet, begriffen ſeyn. Der Stagirit nimmt, wie ich in der Folge darthun werde, mehrere unbewegliche, ewige Subſtanzen an, die er ebenfalls Principien nennet *), und zu Gegenſtänden der eigentlichen Wiſſenſchaft, oder erſten Philoſophie, macht **); auch erkläret er die Formen oder Ideen, für Principien, für unbewegliche, würkende Subſtanzen ***). Eben dieſe Formen und Ideen, nennet er das παραδειγμα ****). Sowohl jene unbeweglichen Subſtanzen, die Gegenſtände der erſten Philoſophie heiſſen, als auch die unbeweglichen Ideen nebſt dem παραδειγμα, können unter keinem andern Princip, als dem, begriffen ſeyn, welches er ειδος, ἑν und ακινητον ον nennet. Das **Begränzende** (περας), heißt bei ihm ebenfalls ein Princip †). Da er nun die Materie für ein formloſes Weſen hält ††), und ihr ausdrücklich auch die Eigenſchaft des Begränzens

*) Man ſehe im Folgenden, §. 64. 65.

**) Im Folgenden, §. 57-59.

***) Im Folgenden, §. 64.

****) Ἑνα μεν ουν τροπον αιτιον λεγεται, — αλλον (τροπον) δε, το ειδος και το παραδειγμα a). — Αιτιον δε λεγεται ἑνα μεν τροπον, — αλλον (τροπον) δε, το ειδος και το παραδειγμα. *Met. IV*, 2. p. 510.

a) *Phyſ. II*, 3. p. 206.

†) Ἡ μεν γαρ αρχη, περας τι. *Met. IV*, 16. p. 517.

††) Man ſehe im Vorhergehenden, §. 16-18.

gränzens abſpricht *); ſo kann das περας, als Princip, ſo wenig die **Materie**, als die **Privation** bedeuten. Es muß alſo eben das Princip ſeyn, welches bei dem Stagiriten das ἑν, ειδος, ακινητον ον, oder auch die **unbeweglichen Subſtanzen** und **unſinnlichen unbeweglichen Formen** heiſſen.

In der zulezt abgeſchriebenen Stelle, und auch anderswo mehr **), macht er das καθολȣ zu dem Princip, welches er das ἑν nennet; auch noch bei andern Gelegenheiten, redet er von dem καθολȣ als einem Princip ***). Dieſem zufolge, kann unter dem καθολȣ kein andres Princip gemeinet ſeyn, als dasjenige, welchem von dieſem Schriftſteller die Nahmen: ἑν, ακινητον ον, ειδος, περας, **unbewegliche Subſtanzen**, und **unſinnliche unbewegliche Formen**, beigelegt werden. Auch der νȣς, heißt bei ihm das ακινητον ον ****). Vermöge der bisher angeführten Gründe, muß daher auch der νȣς, vom Ariſtoteles unter dem Princip begriffen worden ſeyn, welches er das ἑν, ειδος, ακινητον ον, περας, καθολȣ, die **unbeweglichen Subſtanzen** und **unſinnlichen, unbeweglichen Formen** nennet.

§. 40.

Da nun das unter dem eben gedachten Nahmen vorkommende Princip, was **Unbewegliches** vorſtellt, und nicht zur Materie gehört, ſo iſt es kein ſinnlich-materielles, ſondern intelligibles, unſinnli-

*) Λεγω δ᾽ ὑλην ἡ καθ᾽ ἁυτην, μητε τι, μητε ποσον, μητε αλλο μηδεν λεγεται οἱς ὡρισθαι το ον. *Met. VI, 3. p. 524.*

**) Siehe §. 50.

***) Siehe §. 54. 58. 59.

****) Im Folgenden, §. 146.

ches Weſen, welches blos durch den reinen Verſtand erkannt wird. Eben dies deutet auch der Stagirit dadurch an, daß er das Princip, welches bei ihm ἑν, καϑολȣ, ακινητον ον, ειδος u. ſ. w., heißt, als den Gegenſtand der erſten **Philoſophie**, oder der **Theologie** (d. i. der Wiſſenſchaft, welche die göttlichen Dinge unter ſich begreift) nahmhaft macht *). Das ἑν, ειδος, ακινητον ον, περας, καϑολȣ, νȣς, die **unſinnlichen unbeweglichen Formen**, machen alſo die Gegenſtände der intelligiblen Welt aus.

§. 41.

In allem dieſem herrſcht die genaueſte Uebereinſtimmung mit der, vom Plato vorgetragenen, metaphyſiſchen Philoſophie. In derſelben werden auch drei Principien angenommen: die **Materie**, die **urſprüngliche Bewegung**, oder **rohe Weltſeele**, und die **Idee** **). Unter dieſem leztern Princip begreift er die intelligible Welt ***), deren Gegenſtände bei ihm, das ἑν und περας ****), die **Ideen**, die νοητα, oder νοȣμενα (d. i. das **Intelligible**), das παραδειγμα, und das καϑολȣ †) heiſſen, und die er auch ewige unbewegliche Subſtanzen nennet ††). Eben ſo macht er auch den höchſten

*) Im Folgenden, §. 58=60.

**) Siehe den erſten Band dieſer Verſuche, Theil 1. S. 1=68. Theil 2. S. 74=81. Theil 3. Abſchn. 1. Hauptſt. 4. S. 101=108.

***) Erſter Band, S. 108.

****) **Memnonium**. Zweiter Band. Theil 4. S. 315=322.

†) Siehe den erſten Band dieſer Verſuche: Theil 3. Abſchn. 1. S. 82=116. Auch im zweiten Band derſelben, das zweite Buch, §. 16. S. 37=39.

††) Ebendaſelbſt, Theil 3. Abſchn. 2. §. 105=107. S. 226=230.

höchſten Gott *), und den νȣς **), zu Gegenſtänden der intelligiblen Welt.

Zweites Kapitel.

Ariſtoteles beſchreibt das ὀν und ἑν, als ein ſich mittheilendes Princip, welches andern Weſen inhärire, d. i. ihnen ſich mittheile.

§. 42.

Der Stagirit läugnet aber auch, wie wir im Vorhergehenden geſehn ***), die Mittheilbarkeit der Subſtanzen, und nimmt hievon ſeine Gründe her, die Subſtanzialität des καθολȣ und ἑν zu beſtreiten: indem jenes unter dieſem begriffen ſey; dieſes (das καθολȣ) aber eine inhärirende Eigenſchaft vorſtelle, die mehreren Dingen gemein ſey, mithin nicht für ſich, als Subſtanz, beſtehn könne: weil keine Subſtanz, wieder in einer andern Subſtanz exiſtire. — Jezt werde ich nun auch hierüber ſeine wahre Meinung aufzuklären, und zu zeigen ſuchen, daß er eine würkliche Mittheilbarkeit der Subſtanzen, und zwar eine Mittheilung des ἑν, oder des καθολȣ an die Materie, angenommen habe. Dies wird einen abermahligen Beweis für meine Behauptung abgeben, wie oft dieſer Schriftſteller widerſprechende Nachrichten und Meinungen vortrage.

§. 43.

So wie Ariſtoteles — gleich dem Plato — zweierlei Arten der Ideen ſtatt finden läßt: ſubſtanzielle, für

*) Ebendaſ. Theil 3. S. 108=116.
**) Ebendaſ. Theil 4. S. 297=302.
***) Siehe §. 30.

für ſich beſtehenden Formen, und zweitens ſinnliche Formen, die, als Mittheilung der erſtern, der Materie beiwohnen *), ſo nimmt er auch ein zwiefaches ἑν, oder καϑολȣ an: das intelligible, für ſich beſtehende, ſubſtanzielle ἑν, und das, durch Mittheilung deſſelben, in der Materie exiſtirende ſinnliche ἑν. Dieſes ſinnliche ἑν ſtellt nichts anders, als die ſinnlichen Formen vor; ſo wie jenes, das intelligible, mit den intelligiblen Formen einerlei iſt.

§. 44.

Ariſtoteles redet in der vorhin abgeſchriebenen Stelle **), von einem zufälligen, κατα συμβεβηκος ἑν, das er ausdrücklich von dem andern ἑν unterſcheidet, welches er das erſte und für ſich beſtehende Eins, πρωτον und καϑ' ἀυτο ἑν, nennet. Was dürfte er nun eigentlich unter dem zufälligen Eins verſtanden haben? Seine Meinung hierüber, wird aus folgenden Aeuſſerungen deſſelben, näher bekannt werden. „Das Zufällige," ſagt er, „exiſtirt in etwas Anderm ***). — Was keinem Subjekt inhärirt, nenne ich das, was für ſich beſteht. Das iſt zufällig, was einem Subjekt inhärirt ****). — Da, dieſen Erklärungen zufolge, das Zufällige, immer in einem Subjekt exiſtirt — Ariſtoteles aber, unter dem

*) Man ſehe im Folgenden, §. 63. 181-188.

**) Im Vorhergehenden, §. 38.

***) Συμβεβηκος δε λεγεται, ὁ ὑπαρχει μεν τινι. *Met. IV*, 30. *p.* 520.

****) Τα μεν δη μη καϑ' ὑποκειμενȣ, καϑ' ἀυτα λεγω. τα δε καϑ' ὑποκειμενȣ, συμβεβηκοτα. *Analyt. poſt. I*, 4. *pag.* 79.

dem eigentlichem Subjekt, die Materie verſteht †), welche er als das allgemeine Subſtratum der in ſie eingezeugten ſinnlichen Formen betrachtet — ſo muß das **zufällige Eins**, auch in einem Subjekt, nehmlich in der Materie, exiſtiren. Nun erkläret er, in der mehrmals ſchon gedachten Stelle, die ich vorhin abgeſchrieben, daß **das für ſich beſtehende, erſte Eins, die Einheit in den Subſtanzen verurſache** *). Die **Einheit**, von der der Stagirit hier redet, beſchreibt er als Etwas, das Etwas Anderm inhärire: ſie kann daher nichts anders, als das **zufällige Eins** ſeyn, deſſen er zu Anfang dieſes Kapitels erwähnt, und das, wie wir geſehn, in der Materie exiſtirt. Da er nun dieſes ἑν, als eine Würkung des für ſich beſtehenden intelligiblen ἑν beſchreibt, ſo muß erſteres, durch Mittheilung des leztern, in der Materie verurſacht worden ſeyn.

Wir ſehen hieraus alſo, daß der Stagirit eine Mittheilung der Subſtanzen an andre Weſen zuläßt, und dadurch dieſer Meinung, der er doch anderswo, wie wir geſehn, geradezu widerſpricht, offenbar beitritt.

§. 45.

Dies mein herausgebrachtes Reſultat, mehr zu begründen, werde ich noch eine Stelle aus den Schriften unſers Philoſophen abſchreiben und ihren rechten Sinn auseinander ſezzen, wo er abermahls über die Mit-

†) *Μιαν μεν αιτιαν Φαμεν ειναι την ȣσιαν, και το τι ην ειναι. μιαν δε την ὑλην και το ὑποκειμενον. Met. I, 3. p. 485.* Und noch in andern Stellen mehr: *Met. VI, 3. p. 524. Phyſ. I, 7. 9. p. 202. 203.*

*) *Ὡϑ' ἑν αν ειη πρωτον το ταις ȣσιαις αιτιον τȣ ἑνος. Met. IX, 1. p. 543.*

Mittheilung der Subſtanzen und daß ſie andern Weſen inhäriren könnten, ſich in eine ganz deutliche Erklärung einläßt. Zuvor muß ich aber erſt einiger ſchon mehrmahlen vorgekommenen philoſophiſchen Kunſtwörter dieſes Schriftſtellers, und der ihnen beigelegten Bedeutung, Erwähnung thun. Es ſind dies folgende Benennungen: το ειναι, oder auch: το τι ην ειναι; το τι εστι und τοδε τι. Dieſer Kunſtausdrücke pflegt er ſich oft zu bedienen. Er erkläret ſie für gleichvielbedeutend, und macht ſie zu Benennungen des ον, oder der Subſtanzen, wie dies aus den hier folgenden Stellen deutlich zu erſehn iſt: Το ειναι, σημαινει και το εστιν. — Το ειναι, σημαινει το ον *). — Το τι εστιν, σημαινει την ουσιαν, και το τοδε τι **). — Το ον σημαινει το μεν τι εστι, και τοδε τι ***). — Ἡ ουσια ἑν τι, και τοδε τι σημαινει ****). — Die Ausdrücke: το ειναι, oder το τι ην ειναι, τοδε τι und το τι εστι, haben alſo einerlei Sinn, und deuten das ον, oder die Subſtanzen an.

§. 46.

Nachdem ich dies zuvor erinnert, lege ich nun meinen Leſern die vorhin (§. 45.) erwähnte Stelle ſelbſt vor, in der der Stagirit über die Mittheilung und Inhärenz der Subſtanzen, ſich ſo deutlich und ausdrücklich erkläret. „Das τοδε τι," ſagt er, „inhärirt blos den Subſtanzen. — Keinen andern Dingen, als nur denen vom Geſchlecht der Ideen, inhärirt das το τι ην ειναι. Denn bei dieſen (den Ideen) findet

*) *Met. IV*, 7. p. 513.
**) *Met. VI*, 4. p. 525.
***) *Met. VI*, 1. p. 523.
****) *Met. VI*, 12. p. 531.

findet kein **Erleiden** †), keine **Mittheilung** ††), und nichts **Zufälliges** ſtatt. — Das το τι εϛι, hat eine zwiefache Bedeutung: Einmal bedeutet es die Subſtanz und das τοδε τι; zweitens aber auch die Prädikate und Eigenſchaften (der Materie), z. E. die Quantität, Qualität und andere dergleichen Dinge mehr. Ob nun gleich das το τι εϛιν allen Dingen inhärirt, ſo findet hiebei doch ein Unterſchied ſtatt. Denn jenem (demjenigen τοδε τι, welches die Subſtanz †††) bedeutet), inhärirt es **zuerſt** und **urſprünglich**; dieſen (den Eigenſchaften der Materie, oder den ſinnlichen Dingen) aber, nur **mittelbar, durch Konkomitanz**. Auf dieſe Weiſe alſo, inhärirt das το τι εϛι der Subſtanz überhaupt, ihrer Natur nach, auf eine abſolute Weiſe. Bei den andern (den ſinnlichen Dingen) aber, findet dieſe Inhärenz nur auf eine gewiſſe Art und Weiſe, durch Konkomitanz ſtatt. — Es erhellet alſo ganz offenbar und deutlich, daß das το τι ην ειναι, Etwas iſt, das, ohne Unterſchied (nehmlich: allen), inhärirt; und zwar zuerſt, der Subſtanz urſprünglich und auf eine abſolute Weiſe *). Hernach aber inhärirt es auch, eben ſo wie das τοδε τι, den andern, (nehmlich den erzeugten Dingen; nicht aber von Na-

 tur,

†) D. i. die Ideen, als intelligible Subſtanzen, denen die Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit zukommt, ſind keiner ſolchen Eindrükke und Einwürkungen von auſſen, wie die ſinnlichen beweglichen Dinge, fähig, wodurch dieſe immer verändert werden.

††) Nehmlich ihre Exiſtenz, wird nicht, wie die Exiſtenz der ſinnlichen Dinge, durch eine Mittheilung fremder Subſtanzen, verurſacht.

†††) Er verſteht unter der Subſtanz, die hier das τοδε τι bedeutet, intelligible Subſtanzen.

*) Nehmlich der intelligiblen Subſtanz.

tur, ſondern mittelbar, durch Konkomitanz, vermöge der Mittheilung) *)."

§. 47.

Das in dieſer abgeſchriebenen Stelle liegende Reſultat, läuft auf Folgendes hinaus: Die Benennungen: το τι ην ειναι, το τι εϛι und τοδε τι — Ausdrücke, die, wie wir geſehn, alle einerlei anzeigen — deuten die Subſtanzen, oder vielmehr die eigentlichen ſubſtanziellen Eigenſchaften an. Es läßt ſich dies vorzüglich daraus abnehmen, weil, der Erklärung des Stagiriten hierüber zufolge, dieſe Benennungen nicht blos Subſtanzen anzeigen, ſondern auch das durch ſie angedeutete, etwas Inhärirendes vorſtellt. Der Ausſage der abgeſchriebenen Stelle nach, inhäriren das τοδε τι und το τι εϛι nicht nur den Subſtanzen, ſondern auch den der Materie beiwohnenden Eigenſchaften, oder den Sinnenweſen. Die durch dieſe Benennungen angezeigten ſubſtanziellen Eigenſchaften, exiſtiren, wie der Stagirit in dieſer Stelle ausdrücklich ſagt, in allen Dingen. Allein er macht bei dieſer Inhärenz des Subſtanziellen, einen ausdrücklichen Unterſchied. Er unterſcheidet nehmlich das το τι εϛιν (oder

*) Το τοδε τι ταις ȣσιαις ὑπαρχει μονον. — ȣκ εϛαι αρα ȣδενι των μη γενȣς ειδων ὑπαρχον το τι ην ειναι, αλλα τȣτοις μονον. ταυτα (nehmlich die Jdeen) γαρ δοκει ȣ κατα μετοχην λεγεσθαι και παθος, ȣδ᾽ ὡς συμβεβηκος. — το τι εϛιν, ἑνα μεν τροπον σημαινει την ȣσιαν, και το τοδε τι. αλλον δε, ἑκαϛον των κατηγορȣμενων, ποσον, ποιον, και ὁσα αλλα τοιαυτα. ὡσπερ γαρ και το τι εϛιν ὑπαρχει πασιν, αλλ᾽ ȣχ᾽ ὁμοιως, αλλα τῳ μεν πρωτως, τοις δε ἑπομενως. ȣτω γαρ το τι εϛιν, ἁπλως μεν τῃ ȣσιᾳ, πως δε τοις αλλοις. — Φανερον, και το τι ην ειναι ὁμοιως ὑπαρξει, πρωτως μεν και ἁπλως τῃ ȣσιᾳ, ειτα και τοις αλλοις, ὡσπερ και το τι εϛι. *Met. VI, 4. p. 525.*

(oder das durch ſie angedeutete Subſtanzielle) bei den Subſtanzen, von dem το τι εϛιν, das den Sinnenweſen inhärirt. Das το τι εϛιν bei den Subſtanzen kann alſo nichts Sinnliches bedeuten. Iſt es nichts Sinnliches, ſo muß es intelligibler Natur ſeyn. — Der Stagirit betrachtet die Materie als ein eigenſchaftsloſes Weſen, bei dem, ſeiner Natur nach, gar kein τι εϛι — alſo nichts Subſtanzielles ſtatt finde. Das Subſtanzielle alſo, von dem er ſagt, daß es den der Materie angezeugten Eigenſchaften, oder ſinnlichen Dingen, inhärire, kann bei derſelben nichts Urſprüngliches ſeyn, ſondern muß erſt, durch Mittheilung, in ihr hervorgebracht worden ſeyn; und zwar durch Mittheilung ſolcher Weſen, denen dieſes Subſtanzielle urſprünglich inhärirt. Dieſe aber ſind, wie aus dem Vorhergehenden dieſer Stelle erhellet, die intelligiblen Subſtanzen. Eben dies nun will auch der Stagirit anzeigen, wenn er ſagt: daß das το τι εϛι, den Subſtanzen, ihrer Natur nach, auf eine abſolute Weiſe, den ſinnlichen Dingen aber nur mittelbar, durch Konkomitanz, inhärire. Denn eine ſolche, nur durch Konkomitanz ſtatt findende Inhärenz deſſelben, kann nicht anders als eine Mittheilung derjenigen Weſen betrachtet werden, bei denen das το τι εϛι als etwas Urſprüngliches exiſtirt. Wenn nehmlich das το τι εϛι nicht urſprünglich bei der Materie vorhanden, doch nun aber eine gewiſſe Art der Exiſtenz deſſelben, bei ihr vorausgeſezt wird, ſo muß ſie es nothwendig von irgend woher mitgetheilt erhalten haben. Allein von wem anders läßt ſich dieſe Mittheilung wohl herleiten, als von denjenigen Weſen, welche dieſes το τι εϛι als natürliche Eigenſchaft beſizzen? —

§. 48.

Im Vorhergehenden iſt gezeigt worden, daß der Stagirit, durch die gleichvielſagenden Ausdrücke: το ειναι, το τι ην ειναι, τοδε τι und το τι εϛι, Subſtanzen andeute. Da er nun, wie aus der vorhin erklärten Stelle erhellt, **zweierlei** verſchiedene Arten des το τι εϛι annimmt *), und eine Inhärenz deſſelben zuläßt, ſo widerſpricht er hiedurch abermals ſeiner vorhin gedachten Behauptung, der zufolge keine Inhärenz der Subſtanzen bei andern Weſen ſtatt finden ſoll.

§. 49.

Hiebei erinnere ich noch Folgendes: Der Stagirit nimmt, wie wir wiſſen, ein zwiefaches ἑν an: ein **zuerſtes, für ſich beſtehendes** ἑν, und ein **zufälliges** ἑν. Das **zuerſte und für ſich beſtehende** ἑν, erkläret er für eine Subſtanz und Princip, und ſchreibt ihm die Verurſachung der den Sinnenweſen inhärirenden zufälligen Einheit zu **). Da nun das urſprüngliche το τι εϛι, eben ſo wie das für ſich beſtehende ἑν, intelligibler Natur iſt, ſo ſcheinet das **urſprüngliche** το τι εϛι und das **für ſich beſtehende, zuerſte** ἑν, einerlei zu ſeyn; und eben ſo auch das **mitgetheilte** το τι εϛι und die **zufällige Einheit**. Das mitgetheilte το τι εϛι, bedeutet alſo nichts anders, als die **zufällige Einheit**, von der er ſagt, daß ſie, durch die **intelligible, für ſich beſtehende Einheit**, in den andern Subſtanzen verurſacht werde. — Unter dieſer **zufälligen Einheit** aber, verſtand er, wie ich nachher zeigen werde, die, durch Mittheilung der **intelligiblen Formen**, in der Materie

*) Siehe §. 46.

**) Siehe §. 38.

Materie verurſachten ſinnlichen Formen, die durch die bewegende Kraft der göttlichen Weltſeele, in dieſelbe eingeführet würden *).

Drittes Hauptſtück.

Ariſtoteles macht, eben ſo wie Plato, das καθολȣ zur Subſtanz und zum intelligiblen Princip, und begreift unter demſelben die Ideen.

§. 50.

Im vorhergehenden Hauptſtück habe ich gezeigt, daß der Stagirit das ἑν und ον für Subſtanzen und ſich mittheilende Principien erkläret habe. Unter dem ον und ἑν aber, begrif er das καθολȣ. Das καθολȣ, ον und ἑν, hatten alſo einerlei Bedeutung. Es erhellet dies beſonders aus einer ſeiner Erklärungen, wo er äuſſert: „derjenige, welcher das ον und ἑν nicht für Subſtanzen halte, müſſe die Exiſtenz des καθολȣ ganz und gar aufheben, indem ſelbiges unter dem ον und ἑν begriffen ſey. Nur das ον und ἑν, könne als das καθολȣ angeſehen werden **).“ Auch noch in verſchiedenen andern Stellen mehr ***), macht er das ον und ἑν zum καθολȣ ****).

Da

*) Im Folgenden, §. 189-191.

**) Συμβαινει δε, ει μεν τις μη θησεται ειναι τινα ȣσιαν το ἑν, και το ον, μηδε των αλλων ειναι των καθολȣ μηθεν. ταυτα γαρ εςι καθολȣ μαλιςα παντων. — ει δ' εςι τι αυτο ἑν, και αυτο ον, αναγκαιον ȣσιαν αυτων ειναι το ον και το ἑν. ȣ γαρ ἑτερον τι καθολȣ κατηγορειται αλλα ταυτα αυτα. *Met.* *III*, 4. *p.* 500.

***) Το γαρ ον, και το ἑν, καθολȣ κατηγορειται μαλιςα παντων. *Met. IX*, 2. *p.* 545.

****) Λεγεται μεν ȣν το ἑν, το τε συνεχες φυσει, και το ὁλον, και το καθολȣ. *Met. IX*, 1. *p.* 543.

Da nun Ariſtoteles das ὀν und ἑν für intelligible Subſtanzen und ſich mittheilende Principien erkläret, unter dieſen aber das καθολȣ verſteht; ſo folgt hieraus, daß er dieſes (das καθολȣ), ebenfalls für eine intelligible Subſtanz und ſich mittheilendes Princip gehalten haben müſſe.

§. 51.

Doch ich werde mich izt noch genauer in dieſe Unterſuchung einlaſſen, und daher einen ganz vollſtändigen hiſtoriſchen Beweis darüber führen, daß unſer Philoſoph das καθολȣ würklich für etwas Subſtanzielles und für ein ſich mittheilendes Princip gehalten habe. Ich will ihn immer ſelbſt reden laſſen, und dann die in ſeinen Erklärungen liegenden Reſultate meinen Leſern vorlegen.

§. 52.

„Die Dinge,“ ſagt der Stagirit, „werden in **allgemeine** und **beſondre** eingetheilet *). — Die konkreten ſinnlichen, können kein Gegenſtand der Definition und Demonſtration ſeyn, weil ſie zufällig, materiell und vergänglich ſind **).“ Wenn nun aber die Definitionen, ſich nicht auf die konkreten ſinnlichen Dinge beziehen, ſo müſſen ſie nothwendig das Gegentheil derſelben, die **allgemeinen** Dinge, das καθολȣ, zum Gegenſtande haben. Dieſes folgt ſchon aus der Natur der Sache ſelbſt. Doch wir finden hierüber auch noch deutliche Erklärungen im Ariſto-

*) Επει δ᾽ εϛι, τα μεν καθολȣ των πραγματων. τα δε καθ᾽ ἑκαϛον. *Ariſtot. Categor. part. II, cap. 7. p.* 22.

**) Δια τȣτο δε και των ȣσιων των αιϑητων, των καθ᾽ ἑκαϛα, ουτε ὁρισμος, ουτε αποδειξις εϛιν, ὁτι εχȣσιν ὑλην. *Met. VI,* 15. *p.* 533.

Ariſtoteles ſelbſt. „Diejenigen Dinge,“ heißt es, „welche die zuerſten vorſtellen, und am meiſten erkennbaren ſind, machen zwei Gattungen aus *). Denn diejenigen Dinge, die ihrer nach Natur die erſten ſind, ſind nicht auch in Rückſicht auf uns die erſten. Eben ſo wenig ſind ſie, auch in Rückſicht auf uns, die am meiſten erkennbaren Dinge, ob ſie es gleich an ſich, ihrer Natur nach, ſind. Diejenigen, welche, in Rückſicht auf uns, die erſtern vorſtellen, und von uns am leichteſten erkannt werden können, ſind die, welche unſern Sinnen am nächſten ſind. Diejenigen aber, die der Natur nach an und für ſich ſelbſt die Erſtern vorſtellen, und auch auf dieſe Weiſe erkannt werden, ſind am weiteſten von den Sinnen entfernt. Zu dieſer Gattung des Erſten, gehört nun das Allgemeine. Das Sinnliche, oder Beſondre, (Konkrete) hingegen, wird zu der andern Gattung des Erſten gerechnet, welches den Sinnen am nächſten iſt **).“ Aus dem aber, was er das Erſte nennet, ſagt er, beſtehe die demonſtrative Wiſſenſchaft ***); und das Erſte ſeye gleichviel-

*) Nehmlich die eine, beſteht aus ſolchen Dingen, die an ſich, ihrer Natur nach, die andre, welche, in Rückſicht auf uns, προτερα und γνωριμωτερα ſind.

**) Προτερα δ᾽ εστι και γνωριμωτερα διχως. ου γαρ ταυτὸν προτερον τη φυσει, και προς ἡμας προτερον. ουδε γνωριμωτερον, και ἡμιν γνωριμωτερον. λεγω δε, προς ἡμας μεν προτερα και γνωριμωτερα, τα εγγυτερον της αισθησεως. ἁπλως δε προτερα και γνωριμωτερα, τα ποῤῥωτερον. εστι δε, ποῤῥωτατω μεν, τα καθολου μαλιστα. εγγυτατω δε, τα καθ᾽ ἑκαστα. *Analyt. poſt. I, 2. p. 77.*

***) Ει τοινυν εστι το επιστασθαι οἱον εθεμεν, αναγκη και την αποδεικτικην επιστημην, εξ αληθων τ᾽ ειναι, και πρωτων, και αμεσων, και γνωριμωτερων, και προτερων, και αιτιων του συμπερασματος. ουτως γαρ εσονται και αἱ αρχαι οικειαι του δεικνυμενου. *vb. ſup. p. 76.*

vielbedeutend mit den Principien, und ſtelle ein und eben daſſelbige vor *). Dieſes Erſte nun, oder das Principium der Demonſtration, beſtehe in einer unmittelbaren Propoſition: die deswegen unmittelbar genannt werde, weil keine andre vor ihr die erſtere ſey **). Dieſe unmittelbaren Propoſitionen, oder Principien der Demonſtration aber, wären in den Definitionen enthalten; die Definition, ſeye das Princip der Demonſtration ***) u. ſ. w.

§. 53.

Ariſtoteles begreift, wie wir aus den eben angeführten Stellen geſehn, unter dem Erſten, oder den Principien der Demonſtration, d. i., den Definitionen, das **Allgemeine**. Denn er theilet, der vorhin (§. 52.) abgeſchriebenen Stelle zufolge, die *προτερα* und *γνωριμωτερα*, in das **Sinnliche**, oder **Beſondre** (*τα καθ᾽ ἑκαϛα*), das durch die Sinne erkannt werde, und in das **Allgemeine**, ein, welches von den Sinnen am weiteſten entfernt ſeye. Diejenigen nun aber, die die Gattung der ſinnlichen Dinge ausmachen, können keine Gegenſtände der Definition ſeyn, indem Ariſtoteles, wie wir vorhin geſehen, ausdrücklich erkläret, daß bei den konkreten, ſinnlichen Dingen, keine Definition und Demonſtration ſtatt finde ****). Wenn nun aber die Definitionen, ſich

*) Ταυτο γαρ λεγω πρωτον και αρχην. *vb. ſup. p.* 77. Siehe auch *Metaph. IV*, 1. *p.* 510.

**) Αρχη δι᾽ εϛιν αποδειξεως, προτασις αμεσος. αμεσος δε, ἡς μη εϛι αλλη προτερα. *vb. ſup.*

***) Εϛιν ὁ ὁρισμος, αρχη αποδειξεως. *Analyt. poſt. I*, 7. *p.* 81. — Αἱ αρχαι των αποδειξεων, ὁρισμοι. *Analyt. poſt. II*, 3. *p.* 99.

****) Siehe §. 52.

ſich lediglich auf das καθολου beziehen, ſo muß ſelbigem nothwendig der ſubſtanzielle Charakter zukommen; weil Ariſtoteles behauptet, daß nur Subſtanzen, Gegenſtände der Definition ſeyn könnten *).

§. 54.

Noch andre häufige Erklärungen des Stagiriten zeigen, daß er das καθολου als Subſtanz betrachte. Er ſagt: „Aus der Induktion und der Definition des **Allgemeinen**, beſtehe das Princip der Wiſſenſchaft; und eben dies beides, die induktiven Beweisgründe, und die Definition des **Allgemeinen**, müſſe man der Erfindung des Sokrates zuſchreiben **).“ Dieſe Stelle enthält einen doppelten Beweis für die Subſtanzialität des καθολου. **Zuerſt** wird geſagt: Sokrates habe das καθολου **definirt**. Nun aber kann nur die Subſtanz, wie wir geſehen, der Gegenſtand der Definition ſeyn: alſo muß das καθολου, nothwendig den ſubſtanziellen Charakter beſitzen: denn er ſagt, daß Sokrates daſſelbe definirt habe ***). **Zweitens** heißt es nochmahls: Das **Definiren** des καθολου, mache das Principium der Wiſſenſchaft aus; hiemit ſtimmt das überein, da der Stagirit an einem andern Ort behauptet, daß die Wiſſenſchaft aus den Definitionen

*) Δηλον τοινυν, ὅτι μονης της ουσιας εστιν ὁρισμος. *Met. VI*, 5. *p.* 525. Siehe auch *Cap.* 4. *p.* 525.

**) Δυο γαρ εστιν, ἅ τις αν απο ωη Σωκρατει δικαιως τους τ᾽ επακτικους λογους, και το ὁριζεσθαι το καθολου. ταυτα γαρ εστιν αμφω περι αρχην επιστημης. *Met. XII*, 4. *p.* 567.

***) Dadurch nehmlich, daß hier das καθολου, als Gegenſtand der Definition beſchrieben wird, zeigt Ariſtoteles die Subſtanzialität deſſelben an; weil nehmlich nur Subſtanzen Gegenſtände der Definition ſeyn können.

nen beſtehe *). Weil nun hier das καθολȣ ausdrücklich als der Gegenſtand der Definition genannt wird, und aus dem vorigen erhellet, daß ſich die Definitionen blos auf das καθολȣ beziehen, und nichts als Subſtanzen zum Gegenſtande haben; ſo folgt abermahls, daß dem καθολȣ die Subſtanzialität zukommen müſſe. Dieſes helfen die folgenden Behauptungen des Stagiriten noch mehr beweiſen: „Derjenige,“ ſagt er, „weiß alles, der am meiſten die Wiſſenſchaft des **Allgemeinen** beſizt. Bei denjenigen Wiſſenſchaften herrſcht die gröſte Gewißheit, die ſich auf Dinge beziehen, welche die allererſten ſind **).“ Eben dieſem Schriftſteller zufolge, gehört das καθολȣ zu ſolchen Dingen, welche die allererſten ſind; zu denjenigen, die jenſeits der Erfahrung, über den phyſiſchen Dingen liegen, die erſte Subſtanz vorſtellen, und lediglich durch den Verſtand angeſchaut und erkannt werden ***). Auch macht er die unbeweglichen Subſtanzen zu dem, was er das **Allererſte** nennt †). Wenn alſo das καθολȣ das **Allererſte** iſt, ſo folgt hieraus, daß unter demſelben unbewegliche Subſtanzen begriffen werden müſſen. Iſt aber das καθολȣ, wie der Stagirit behauptet, das **Allererſte** ††), ſo ſtellet es auch zugleich ein Princip vor. Denn das **Allererſte** iſt ihm zufolge mit

*) πασαι αἱ επιϛημαι δι' ὁρισμων γινονται. *Analyt. poſt. II, 17. p. 109.*

**) *Met. I, 2. p. 485.*

***) Το μεν γαρ καθολȣ, κατα τον λογον γνωριμον. ὁ μεν γαρ λογος, τȣ καθολȣ ARIST. *Phyſ. I, 5 p. 201.* — το τῃ γνωσει προτερον; ὡς και ἁπλως προτερον. — κατα μεν γαρ τον λογον, τα καθολȣ προτερα. *Met. IV, 11. p. 515.* — *Met. III, 3. p. 503.*

†) ει εϛι τις ȣσια ακινητος, ἁυτη προτερα — και καθολȣ ὁυτως, ὁτι πρωτη. *Met. V, 1. p. 521.*

††) *Met. III, 3. p. 503.* — *Analyt. poſt. I, 2. p. 77.*

mit dem, was er Princip nennet, gleich viel bedeutend *). Iſt aber das καϑολȣ ein Princip, ſo kommt ihm auch der urſachliche Charakter zu, indem, eben dieſem Schriftſteller zufolge, alle Principien zugleich Urſachen ſind **). Findet nun bei dem καϑολȣ der urſachliche Charakter ſtatt, ſo folgt abermahls, daß ihm die Subſtanzialität zukomme. Denn Urſach iſt eben das, was unter Subſtanz oder dem το τι ην ειναι, begriffen wird ***). —

§. 55.

Zu allen dieſen Beweiſen, daß das καϑολȣ, als Subſtanz vom Ariſtoteles vorgeſtellt worden, rechne ich noch folgende ganz ausdrückliche Erklärungen deſſelben hierüber: „Der Syllogismus beſteht aus dem καϑολȣ, gründet ſich auf ſelbiges †). — Das Princip des Syllogismus iſt das το τι εςτι ††).“ Wenn dem hier Geſagten zufolge, das καϑολȣ das Princip des Syllogismus iſt, ſo muß ihm nothwendig der ſubſtanzielle Charakter eigen ſeyn, weil nehmlich, ſeiner Meinung nach, das το τι εςτι die Subſtanz andeutet †††). — Ja, der Stagirit ſagt grade zu, daß das καϑολȣ das

*) Πασων μεν ȣν κοινον των αρχων, το πρωτον ειναι. *Met. IV, 1. p. 510.* — ταυτα γαρ λεγω πρωτον και αρχην. *Analyt. poſt. I, 2. p. 77.*

**) Παντα γαρ τα αιτια, αρχαι. *Met. IV, 1. p. 510.*

***) Ὡν μιαν μεν αιτιαν, Φαμεν ειναι, την ȣσιαν, και το τι ην ειναι. (αιτιον δε και αρχη, το δια τι πρωτον) *Met. I. 3. p. 485.*

†) Ὁ δε συλλογισμος, εκ των καϑολȣ. *de mor. VI, 3. p. 43.*

††) Αρχη δε των συλλογισμων, το τι εςτι. *Met. XII, 4 p. 567.*

†††) Το τι εστιν, σημαινει την ȣσιαν. *Met. VI, 4. p. 525.*

το τι εϛτι ſey *). Da er nun dem το τι εϛτι, zu mehrern malen den ſubſtanziellen Charakter beilegt **), ſo ſind dieſe hier von ihm angeführten Erklärungen hinreichend beweiſend für die Subſtanzialität des καθολȣ. Wie ſehr dies nun des Ariſtoteles würklicher Ernſt ſey, erhellet auch noch daraus, daß er das καθολȣ ganz ausdrücklich, mit deutlichen Worten für eine Subſtanz ***), und für **Etwas an und für ſich ſelbſt beſtehendes** erkläret.

Was das leztere betrift, daß das καθολȣ **Etwas für ſich ſelbſt beſtehendes** ſey, ſo ſagt er hierüber Folgendes: „Dasjenige, welches in keinem Subjekt †) exiſtirt, ſtellet Etwas **an und für ſich ſelbſt beſtehendes** vor. Was aber in einem Subjekt exiſtirt, begreift die zufälligen Dinge unter ſich ††).“ Das καθολȣ erkläret er für **Etwas für ſich ſelbſt beſtehendes.** Von den zufälligen Dingen (unter dieſe rechnete er die in der Materie exiſtirenden Sinnenweſen) aber, behauptet er das Gegentheil †††). — Aus dieſen

*) Τὸ δε τι εϛιν, ἅπαν καθολȣ. *Analyt. poſt. II. 3. p. 99.* — το δε τι εϛι, των καθολȣ εϛιν. *Analyt. poſt. I, 11. p. 86.*

**) *Analyt. poſt. I, 4. p. 78.* — *Met. VI, 1. 3. 4. p. 523. 524. 525.* — Siehe auch im Vorhergehenden: §. 45.

***) Λεγεται δη ȣσια, ει μη πλεοναχως, αλλ' εν τετταρσι. μαλιϛα γαρ το τι ην ειναι, και το καθολȣ, και το γενος, ἠ ȣσια δοκει ειναι. *Met. VI, 3. p. 524.*

†) Unter dem Subjekt oder ὑποκειμενȣ, verſteht er die Materie.

††) Τα μεν δη μη καθ' ὑποκειμενȣ, καθ' ἁυτα λεγω. τα δε καθ' ὑποκειμενȣ, συμβεβηκοτα. *Analyt. poſt. I, 4. p. 79.*

†††) Τα γαρ καθολȣ, καθ' ἁυτα ὑπαρχει. τα δε συμβεβηκοτα, ȣ καθ' ἁυτα, αλλ' επι των καθεκαϛα ἁπλως λεγεται. *Met. IV, 9. p. 514.*

ſen angezeigten Stellen ſehn wir, daß er dem καθολȣ ſolche Eigenſchaften beilegt, welche nur würklichen Gegenſtänden, keinesweges aber Begriſſen zukommen. kein Begrif kann Etwas für ſich ſelbſt beſtehendes genannt, und von ihm geſagt werden, daß er nicht in der Materie exiſtire, und nicht unter die zufälligen Dinge gehöre. Das Zufällige und in der Materie Exiſtirende, von dem Ariſtoteles hier redet, betrift würkliche Dinge und keine Begriffe. Soll nun aber das καθολȣ einen Begrif vorſtellen, ſo bringt der Stagirit baaren Unſinn vor; indem es Unſinn iſt, Begriffe mit würklichen Gegenſtänden zu vergleichen, und ihnen die Eigenſchaften der leztern beizulegen.

§. 56.

Bei dieſer Gelegenheit will ich abermahls eine Thatſache darüber beibringen, wie oft der Stagirit auf Widerſprüche geräth. In dem vorhergehenden §. zeigte ich, wie er vom καθολȣ ausdrüklich behaupte, daß es kein καθ' ὑποκειμενȣ ſey. Anderswo aber, wo ihn gewiſſe Abſichten dazu nöthigten, behauptete er hievon grade das Gegentheil. „Die Subſtanz," ſagt er, „iſt kein καθ' ὑποκειμενȣ; das καθολȣ aber, iſt allezeit und in allen Fällen ein καθ' ὑποκειμενȣ *)."

§. 57.

Doch ich fahre in meinen Unterſuchungen über die Subſtanzialität des καθολȣ weiter fort. Ariſtoteles nimmt, ſo wie Plato, unſinnliche, unbewegliche unerzeugte, unvergängliche, göttliche ewige Subſtanzen an, welche aber, wie er ſagt, von dem menſchli-

 chen

*) ΟΥΣΙΑ μεν λεγεται, το μη καθ' ὑποκειμενȣ. το δε καθολȣ, καθ' ὑποκειμενȣ τινος λεγεται αει. *Met. VI*, 13. *p.* 532.

chen Verſtande nicht ganz erkannt werden könnten *). „Unter den Dingen,“ heißt es, “ſind einige unerzeugt und unbeweglich, welche vielmehr für eine höhere erſte Gattung von Unterſuchungen, als die phyſiſchen, gehören. Jene aber, die keine andre als ſinnliche Subſtanzen ſtatt finden ließen, pflegten die Wiſſenſchaft auf lauter ſinnliche Dinge zu beziehn (da doch nur jene unbeweglichen und unerzeugten Weſen, Gegenſtände der Wiſſenſchaft ſind **).“ Anderswo, wo die Rede von denen iſt, welche blos bewegliche und veränderliche Subſtanzen zugelaſſen, ſagt er: „Man muß denſelben zu beweiſen ſuchen, daß es unbewegliche Naturen gebe ***).“

§. 58.

Dieſe ewigen unbeweglichen Subſtanzen ſind, dem Ariſtoteles zu folge, die Gegenſtände der Wiſſenſchaft †) und begreifen das καθολου unter ſich: „Wenn es etwas **Abgeſondertes**, **Unbewegliches** und **Ewiges** giebt (ει δε τι εστιν ακινητον και αϊδιον, και χωριστον), ſo muß die Erkenntniß deſſelben zu demjenigen gehören, was durch den reinen Verſtand anſchauend erkannt und betrachtet wird (θεωρητικης το γνωναι) ††) nicht für die Phyſik (denn dieſe hat bewegliche

*) Των ουσιων, ὁσαι φυσει συνεστασι, τας μεν αγενητους και αφθαρτους ειναι τον ἁπαντα αιωνα, — συμβεβηκε δε περι μεν εκεινας τιμιας ουσας και θειας, ελαττους ἡμιν ὑπαρχειν θεωριας. *De Part. animal. I, 5. p. 597.*

**) *De Coel. III, 1. p. 292.*

***) *Met. III, 5. p. 507.*

†) In folgenden Stellen äuſſert Ariſtoteles hierüber ſeine Meinung: *De Coel. III, 1. p. 292; — Met. I, 2. p. 485; — III, 1. 2. 3. p. 501-503; — Phyſ. I, 9. p. 204.*

††) In einer andern Stelle drückt er ſich über das, was er unter θεωρητικη φιλοσοφια begreift, auf folgende Weiſe aus:

liche Dinge zu Gegenſtänden); auch nicht für die Mathematik, ſondern für dasjenige, welches vorzüglicher als dieſe beiden (die Phyſik und Mathematik), iſt. Denn die Phyſik beſchäftigt ſich mit beweglichen und nicht abgeſonderten Dingen. Die Mathematik hat es zwar mit einigen unbeweglichen Gegenſtänden zu thun, die aber nicht abgeſondert exiſtiren, ſondern gleichſam wie in der Materie liegen. Jene **erſte** und **vorzügliche** (nehmlich Wiſſenſchaft d. i. die erſte **Philoſophie** oder **Theologie**) aber, erſtreckt ſich ſowohl auf **abgeſonderte** als auch **unbewegliche** Dinge. Es müſſen aber alle **Urſachen** nothwendig **unerzeugt und ewig** ſeyn; vorzüglich aber dieſe *). Denn dieſe Urſachen ſind dafür bekannt, daß ſie **etwas Göttliches** ſind. Auf dieſe Weiſe giebt es alſo **drei** Φιλοσοφιαι θεωρητικαι, die **Mathematik**, **Phyſik** und **Theologie**. Denn es iſt ausgemacht, daß wenn auf irgend eine Weiſe etwas **Göttliches** exiſtirt, es bei ſolchen Naturen**) ſtatt finden muß. Das Vorzüglichſte und Vortreflichſte, muß zur vorzüglichſten und vortreflichſten Gattung gehören. *αἱ μεν ȣν* (fährt er fort) *θεωρητικαι των αλλων επιστημων αἱρετωτεραι, αὑτη δε των θεωρητικων. αποϱησειε γαϱ αν*

 τις

aus: „Mit Recht kann die Philoſophie die Wiſſenſchaft der Wahrheit genennt werden; denn die θεωρητικη Φιλοσοφια hat die Wahrheit zu ihrem Zweck." *Met. II, 1. p 494.*

*) Nehmlich die, mit welchen es die Wiſſenſchaft oder erſte Philoſophie zu thun hat.

**) Er verſteht hierunter dasjenige, das er kurz vorher als ewig, unbeweglich und abgeſondert beſchreibt, und zum Gegenſtande der erſten Philoſophie oder Theologie macht. Denn Theologie ſollte die Wiſſenſchaft vorſtellen, welche es mit Göttlichen Dingen zu thun hat. Solche Göttliche Dinge nun, ſind dem Ariſtoteles die abgeſonderten, unbeweglichen Subſtanzen.

τις, ποτεϱον ποϑ' ἡ πϱωτη Φιλοσοφια καϑολȣ εστιν, η πεϱι γενος και Φυσιν μιαν. ȣ γαϱ ὁ αυτὁς τϱοπος, ȣδ' εν ταις μαϑηματικαις, αλλ' ἡ μεν γεωμετϱια και αστϱολογια, πεϱι τινα Φυσιν ιδιαν εισιν, εκεινη δε καϑολȣ παντων κοινη. „Sollte es alſo," fährt er fort, auſſer den phyſiſchen Weſen, keine Subſtanzen weiter geben, ſo iſt die Phyſik, die erſte und vorzüglichſte Wiſſenſchaft. Exiſtiren aber auſſer dem noch unbewegliche Subſtanzen, ſo ſind dieſe weit eher (als jene, die phyſiſchen) da, und die Philoſophie iſt die erſte und vorzüglichſte Wiſſenſchaft. Sie hat daher auch das καϑολȣ zum Gegenſtande, weil ſie nehmlich die allererſte und vorzüglichſte Wiſſenſchaft iſt. Ihr Geſchäft beſteht nun darin, das ον ἡ ον mit dem reinen Verſtande zu betrachten und zu erkennen, was das ον eigentlich iſt, wie es beſchaffen, und was bei ihm, als καϑολȣ ſtatt findet *)." In dieſer Stelle behauptet der Stagirit, daß die Wiſſenſchaft, Theologie, oder πϱωτη Φιλοσοφια, das Abgeſonderte, Unbewegliche, Ewige und Göttliche zum Gegenſtande habe, und daß hierunter das καϑολȣ begriffen ſey.

§. 59.

In andern Stellen erkläret er ſich noch deutlicher hierüber: „die Wiſſenſchaft, ſagt er, „beziehe ſich auf das καϑολȣ **); beſtehe in der Erkenntniß deſſelben, indem bei Dingen, die durch die Sinne erkannt würden — welche jederzeit was Konkretes vorſtellten — gar keine Wiſſenſchaft ſtatt finde ***)." Ferner: „Das was Ewig und an allen Orten iſt, von dem ſagen

*) *Met. V, 1. p. 521.*

**) Καϑολȣ γαϱ αἱ επιστημαι παντων. *Met. II, 6. p. 501.*

***) Ουδε δι' αισϑησεως εστιν επιστασϑαι. — αισϑανεσϑαι μεν γαϱ αναγκη καϑ' ἑκαστον. ἡ δ' επιστημη τω το καϑολȣ γνωϱιζειν εστι. *Analyt. poſt. I, 25. p. 85.*

ſagen wir, daß es das καθολȣ ſey *); Die Wiſſenſchaft, beſteht aus Meinungen und Begriffen von **allgemeinen** und **nothwendigen** Dingen **); Alle Gegenſtände der Wiſſenſchaft ſind nothwendig, und daher ewig. Denn alle abſolut nothwendigen Dinge ſind ewig. Was aber ewig iſt, iſt **unerzeugt** und **unvergänglich** ***); Derjenige, der die Wiſſenſchaft des καθολȣ beſizt, hat nothwendiger Weiſe eine Wiſſenſchaft von allen Dingen. Denn dieſer weiß zugleich alle ſinnliche konkrete Dinge, die in der Materie, als dem allgemeinen Subſtratum derſelben exiſtiren †). Die allgemeinen Dinge ſind am allerſchwerſten zu erkennen, weil ſie am weiteſten von den Sinnen entfernt ſind. — Die **Urſachen** und **allererſten Dinge**, machen die eigentlichen Gegenſtände der Wiſſenſchaft aus. — Diejenige, welche ſich auf die **erſten Urſachen und Principien**

*) Το γαρ αει και πανταχȣ, καθολȣ φαμεν ειναι. *Analyt. poſt. I, 25. p. 95.*

**) Ἡ επιστημη περι των καθολȣ εστιν ὑποληψις, και των εξ αναγκης οντων. *De Mor. VI, 6. p. 44.*

***) Εξ αναγκης εστι το επιστητον. αἰδιον αρα. τα γαρ εξ αναγκης οντα ἁπλως, αἰδια παντα. τα δ' αἰδια, αγενητα και αφθαρτα. *De mor. VI, 3. p. 43.*

†) Ariſtoteles nehmlich, hielt, ſo wie Plato, die Materie für ein bloßes Subſtratum (ὑποκειμενον), in welchem die ſinnlichen Formen ihre Exiſtenz hätten. Die ὑποκειμενα, waren alſo die Sinnenweſen, oder die ſinnlichen Formen, welche als Nachahmungen des καθολȣ, oder der intelligiblen Urweſen, durch die Göttliche Weltſeele in die Materie eingeführt würden. Wer alſo das καθολȣ, die Urſach, das Original erkannte, mußte die Würkung davon, die Kopie, das Konkrete (wie Ariſtoteles hier ſagt) auch erkennen. Man ſehe hiebei nach, was ich in dieſem Werk, über eben dieſen Gegenſtand ſage: **Buch 1. Theil 3. Abſchn. 3. S. 262-282.**

cipien bezieht, iſt die θεωρητικη επιστημη *); es iſt ausgemacht, daß die erſten Urſachen und Principien, Gegenſtände der Wiſſenſchaft ſind; denn nur alsdann wiſſen und erkennen wir ein jedes Ding, wenn wir die erſte Urſach deſſelben wiſſen und erkennen **)."

§. 60.

Dem Inhalt der in dieſen Stellen vorkommenden Erklärungen des Ariſtoteles zufolge, begreift das ον und εν, die Principien der Dinge unter ſich, welche unbewegliche, abgeſonderte, ewige Subſtanzen vorſtellen. Dieſe Principien und unbeweglichen Subſtanzen ſind Gegenſtände der Wiſſenſchaft und erſten Philoſophie. Eben dieſe unbeweglichen, ewigen, abgeſonderten Subſtanzen und Principien, machen das καθολȣ aus, als welches aus nothwendigen, ewigen, unerzeugten, unvergänglichen und überall gegenwärtigen Weſen — die die Einheit in den Sinnenweſen verurſachen ***) — beſteht, und der Gegenſtand der Wiſſenſchaft, oder πρωτη φιλοσοφια iſt.

§. 61.

*) Τȣτων δε το μεν παντα επιστασθαι, τῳ μαλιστα εχοντι την καθολȣ επιστημην αναγκαιον ὑπαρχειν. ȣ̔τος γαρ οιδε πως παντα τα ὑποκειμενα. σχεδον δε και χαλεπωτατα γνωριζειν τοις ανθρωποις εστι τα μαλιστα καθολȣ. πορρωτατω γαρ των αισθησεων εστι. — μαλιστα δε επιστητα τα πρωτα και τα αιτια. — δει γαρ ταυτην (επιστημην) των πρωτων αρχων και αιτιων ειναι θεωρητικην. *Met. I, 2. p. 485.*

**) Φανερον, ὁτι των εξ αρχης αιτιων δει λαβειν επιστημην. τοτε γαρ ειδεναι φαμεν ἑκαστον, ὁταν την πρωτην αιτιαν οιωμεθα γνωριζειν. *Met. I, 3. p. 485.*

***) *Met. IX, 1 p. 543.* Man ſehe im Vorhergehenden §. 38. 39. nach.

§. 61.

In allem dieſem herrſcht nun die genaueſte Uebereinſtimmung mit dem, was die metaphyſiſche Philoſophie über das ἑν, καθολȣ und die Ideen lehret. Plato nehmlich nennet die Ideen unerzeugte, ewige, unbeweglich und abgeſonderte Subſtanzen, die er für die Principien der Dinge — durch welche die Einheit in den Sinnenweſen verurſacht werde — hält, unter ihnen das καθολȣ — das er als ſubſtanziel dachte — begreift, und ſie zu Gegenſtänden der Wiſſenſchaft macht. Eben dieſe abgeſonderten, unbeweglichen Subſtanzen, ſind, ihm zufolge — wie wir aus dem **Philebus** *) deſſelben und aus dem Ariſtoteles **) erfahren — das ἑν, das **Eine** ***). Zwiſchen allen dieſen Ariſtoteliſchen und Platoniſchen Beſchreibungen und Erklärungen des καθολȣ, oder des ἑν und der unbeweglichen Subſtanzen und Principien, findet demnach die größte Uebereinſtimmung ſtatt. Wer das καθολȣ, ſo wie das ἑν und ον, für Subſtanzen und intelligible Principien hielt, der mußte auch das Daſeyn der Ideen zulaſſen, weil dieſe unter jenen begriffen waren, und das ſubſtanzielle intelligible καθολȣ, die intelligiblen Ideen vorſtellte. Da ich nun im Vorhergehenden erwieſen, daß Ariſtoteles das καθολȣ, ἑν und ον, zu Subſtanzen und ſich mittheilenden Principien

*) PLAT. *Phileb. p.* 219.

**) καθολȣ δ' ὑπεροχη και ελλειψις, ὥσπερ το μεγα φησι Πλατων και το μικρον πλην ὅτι, ὁ μεν, ταυτα ποιει ὑλην. ΤΟ ΔΕ ʹΕΝ, το ειδος †). — ʹΕν δε το ειδος. *Phyſ. I,* 7. *p.* 202.

†) *Phyſ. I,* 4. *p.* 199.

***) Man ſehe hierüber noch das zweite und vierte Buch in dieſem Werk und das **Memnonium** nach: Band 2. Theil 4. S. 315 = 322.

pien mache, ſo iſt hiedurch zugleich ſchon mit erwieſen worden, daß er ſich auch zu der metaphyſiſchen Lehre von den Ideen bekannt haben müſſe.

Zweiter Abſchnitt.

Unmittelbarer hiſtoriſcher Beweis, daß Ariſtoteles in der Lehre von den Ideen, mit den metaphyſiſchen Philoſophen übereingeſtimmt habe.

Erſtes Hauptſtück.

Unmittelbare Zeugniſſe und Auſſagen des Ariſtoteles darüber, daß er zweierlei Arten von Formen oder Ideen, intelligible und phyſiſche angenommen.

§. 62.

Doch Ariſtoteles läßt ſich auch ganz grade zu darüber aus, daß er die Ideen oder Formen in eben der Bedeutung, wie Plato nehme; denn er eignet gewiſſen Weſen, die er, ſo wie lezterer, ειδος und ιδεα nennt, alle die Eigenſchaften zu, welche ihnen von den akademiſchen Weltweiſen beigelegt werden. „Bei Erzeugung der Dinge,“ ſagt er, „muß man darauf ſehn, wie viele Principien dabei ſtatt finden, und welches dieſe Principien ſind. — Das eine Princip exiſtirt als **Materie**, das andre als **Form** *).

Hie-

*) Auch noch in folgender Stelle redet er von der Form als Princip: *Met. XI, 2. p. 559.*

Hiezu muß aber noch ein drittes kommen u. ſ. w. *).“ Für dieſes Dritte nun erklärt er die Privation, unter welcher er, wie ich im Folgenden zeigen werde, die Bewegung in ihrem ungeordneten Zuſtande, oder die böſe, entgegengeſezte Seele — wie Plato ſie nannte — verſtand. Hiemit ſtimmt das Syſtem des leztern genau überein. Er ließ auch wie im erſten Buch gezeigt worden, drei Principien ſtatt finden, die **Materie**, **Bewegung** und das ἐν oder die **Ideen**, welche leztere zugleich die ganze intelligible Welt, den höchſten Gott, den νȣς und die aus dieſem hervorgehenden eigentlichen Ideen vorſtellten. Auf gleiche Weiſe dachte auch Ariſtoteles, in Abſicht der Ideen: denn er begrif unter der Form, die ganze intelligible Welt, den höchſten Gott, den νȣς und die eigentlichen Ideen. Wir werden dies gleich nachher ſehn.

§. 63.

Nach der Platoniſch metaphyſiſchen Philoſophie, gab es zweierlei Gattungen von Ideen oder Formen: **intelligible** und **ſinnliche** **), welche beide die zwiefache Gattung Dinge ausmachten, die Plato νεȣμενα, oder νοητα und αισθητα nannte. Die ſinnlichen Formen exiſtirten in der Materie, und wurden von der göttlichen Weltſeele in dieſelbe eingeführt; woſelbſt durch ſie, (durch die ſinnlichen Formen), gewiſſe Begränzungen ihrer einzelnen Theile, und dadurch die ſinnlichen Dinge, die Körper, oder eine Art nachgeahmter ſubſtanzieller Weſen, in der Materie verurſacht wurden. Die intelligiblen Ideen hielt Plato für Subſtanzen

*) *Gen. et corrupt. II, 9. p. 322.*

**) Ueber die ſinnlichen Formen des Plato ſehe man das erſte Buch in dieſem Werke nach, ſiebenter Th. Abſchn. 2. Hauptſt. 1, 2. S. 433, 462.

ſtanzen und Urweſen, denen er auch den Nahmen παραδειγματα gab. Ganz ſo raiſonnirte auch Ariſtoteles über die Form: „Was die Form betrift,“ heißt es, in ſofern ſie ein Princip iſt, ob es davon nur eins oder mehrere giebt, was es für welche, und von welcher Beſchaffenheit ſie ſind, hierüber müſſen in der πρωτη φιλοσοφια Unterſuchungen angeſtellt werden. Was die phyſiſchen Formen *) aber betrift, ſo wollen wir von dieſen in den hernach vorzunehmenden Unterſuchungen handeln **).“ — „Beides iſt etwas von einander ganz verſchiedenes, nehmlich die Form an und für ſich ſelbſt, abgeſondert von der Materie, und wieder dieſelbe mit der Materie vermiſcht. — Eben ſo iſt es nicht weniger was Verſchiedenes, das το κυκλῳ ειναι, und wieder das τῳ δε τῳ κυκλῳ; jenes bedeutet die Form an ſich, dieſes in ſofern ſie mit der Materie vermiſcht iſt, und hiedurch etwas konkretes entſteht. Da nun der Himmel ein Sinnenweſen iſt, ſo gehört er unter die konkreten Dinge. Denn alles Sinnliche exiſtirt in der Materie. — Von den (ſinnlichen) Dingen, welche nur eine gewiſſe beſondre Art von Form vorſtellen (d. i. nicht reine Form an ſich, ſondern als beſondre (konkrete) Dinge, eine Gattung derſelben ausmachen, die zu einer gewiſſen (intelligiblen) Form, als zu ihrem

*) Dieſe Formen nennet er anderswo auch ſinnliche; und die erſtern — welche hier Principien heiſſen, und über die in der πρωτη φιλοσοφια Unterſuchungen angeſtellt würden — intelligible Formen †). Man ſehe hiebei im erſten Buch §. 175 nach, wo ich auch von den ſinnlichen Formen des Ariſtoteles rede.

†) *De anim. III, 8. p. 403.*

**) Περι δε της κατα το ειδος αρχης, ποτερον μια η πολλαι, και τις η τινες εισι, δι᾽ ακριβειας της πρωτης φιλοσοφιας εργον εστι διορισαι. — περι δε των φυσικων και των φθαρτων ειδων, εν τοις ὑστερον δεικνυμενοις ερουμεν. Ariſtot. *Phyſ. I, 9. p. 204.*

rem Urweſen gehören), giebt es mehrere an der Zahl, die beſondre (konkrete) Dinge vorſtellen. Denn von allen Dingen, deren Subſtanz in der Materie exiſtirt, nehmen wir mehrere, ja unzählige wahr, die alle zu einerlei Form und Gattung gehören. — Sehr richtig iſt die Behauptung, daß **die Form ohne Materie, ganz von der verſchieden ſey, welche in der Materie exiſtirt** *). —

Ariſtoteles redet in den hier angeführten Stellen von zweierlei Arten Formen, von welchen die eine Art von der Materie abgeſondert, als für ſich beſtehende Weſen, die andre aber, in der Materie exiſtire. Die erſte Art Formen, nennet er Principien, und die andre, phyſiſche Formen **). Unter den leztern verſteht er

*) Ἑτερον εστιν αυτη τε καθ᾽ ἁυτην ἡ μορφη και μεμιγμενη μετα της ὑλης. — ουδεν γαρ ἡττον αλλο εσται το κυκλῳ ειναι, και τῳδε τῳ κυκλῳ, και το μεν ειδος, το δε ειδος εν τῃ ὑλῃ, και των καθ᾽ ἑκαστον. επει ουν εστιν ὁ ουρανος αισθητος, των καθ᾽ ἑκαστον αν ειη. το γαρ αισθητον ἁπαν, εν τῃ ὑλῃ ὑπηρχεν. — ὁν δε εστι μορφη τις και ειδος, ηδοι εστιν, η ενδεχεται πλειω γενεσθαι τα καθ᾽ ἑκαστα. επι παντων γαρ ουτως ὁρωμεν, ὁσων ἡ ουσια εν ὑλῃ εστι, πλειω και απειρα οντα τα ὁμοιειδη. — το μεν ουν ἑτερον ειναι τον λογον τον ανευ της ὑλης, και τον εν τῃ ὑλῃ της μορφης, καλω τε λεγεται, και εστω τουτο αληθες. *De Coel. I, 9. p. 274.*

) **Simplicius legt die Ariſtoteliſche Meinung von den Formen eben ſo aus, und erkläret die vorhin von mir abgeſchriebene Stelle †) auf folgende Weiſe: το δε ειδος το μεν εστι πρωτον και αρχικον οντως. — το δε τι εστιν ειδος φυσικον και φθαρτον, στοιχειον τουτο των γιγνομενων και φθειρομενων και προσεχες αιτιον ὑπαρχον. και δηλονοτι ἡ κατα το ειδος κυριως αρχη, εκεινη εστιν ἡ πρωτη και χωριστη. αφ᾽ ἡς και το ενταυθα ειδος το ειναι εχει, διατουτο επι

†) *Phyſ. Auſc. I. 9. p. 204.*

er diejenigen Formen, von denen er ſagt, daß die Materie, die an ſich eine bloße Potenz ſey, in dieſelben verwandelt würde: alsdann nun aber, wenn ſie in dieſem Zuſtande unter gewiſſen Formen exiſtire, keine bloße Potenz mehr bleibe, ſondern etwas zur Würkſamkeit gebrachtes werde, das zu einer Art von würklicher Exiſtenz übergegangen ſey *). Ganz ſo dachte, wie ich im erſten Bande gezeigt, auch Plato, der die Materie ebenfalls als ein formloſes Weſen, als eine bloße Potenz beſchrieb, in der nur erſt durch die in ſie eingeführten ſinnlichen Formen, poſitive Eigenſchaften und etwas Würkliches — nehmlich Nachahmungen der intelligiblen Formen — verurſacht würden **). Denn eben die Lehre von der Formloſigkeit der Materie, daß ſie an ſich ſelbſt keine poſitiven Eigenſchaften beſitze,

επι μεν της κυριως κατα το ειδος αρχης της χωριστης και νοητης και ακινητȣ, ειτε μια εστιν ειτε πολλαι, η όπερ αληθεστερον και μια και πολλαι, και τις η τινες, ότι αϋλοι και νοηται, και παντη τελειαι ȣσαι τη ȣσια ενεργειαι, ταυτα εν διακριβειας της πρωτης φιλοσοφιας εργον εστι διορισαι. ταυτον δε ειπειν, της ύπερ τα φυσικα πραγματειας, ἡν αυτος μετα τα φυσικα καλει. επι δε των φυσικων και φθαρτων και όλως εν κινησει και μεταβολη θεωρȣμενων ειδων, άπερ αρχαι στοιχειωδεις, και προσεχη αιτια ειδικα των φυσικων εισιν, ύστερον φησιν ερȣμεν. τȣτο γαρ εστι το ειδος, ὁ ενυπαρχει τοις φυσικοις ὡς στοιχειον, και προς ὁ ἡ στερησις αντικειται εξ ȣ και της ύλης, τα φυσικα παντα συνεστηκε και διαλυεται εις ταυτα το συναμφοτερον, εις μεν την ύλην και ύπομενȣσαν, εις δε το ειδος ȣχ ύπομενον. SIMPLICIUS *Comment. in lib. I, Phyſ. Ariſtot. cap. 9. fol. 56, p. 2.*

*) Ἡ ύλη εστι δυναμει, ότι ελθοι αν εις το ειδος. όταν δε γε ενεργεια ῃ, τοτε εν τῳ ειδει εστιν. *Met. IX, 9. p. 542.*

**) Siehe den erſten Band dieſer Verſuche §. 14-19. 220-236. S. 48-63. 433-448.

beſitze, ſondern eine bloße Potenz ſey, war ein Hauptgrundſatz der metaphyſiſchen Philoſophie *).

§. 64.

Von dieſen beiden Arten Formen nun (den **ſinnlichen** und **intelligiblen**), ſagt er noch in andern Stellen mehr, daß die einen intelligible, und die andern ſinnliche Gegenſtände vorſtellten **) von welchen über die erſtern, als die von der Materie abgeſonderten, in der πρωτη φιλοσοφια Unterſuchungen angeſtellt werden ***). Von jenen, den intelligiblen, behauptet er, daß ſie abgeſondert wären und für ſich beſtünden †); von dieſen aber, den ſinnlichen, daß ſie in etwas anderm ††), in der Materie, exiſtirten †††). Auch

*) Man ſehe hierüber die Einleitung zum **erſten** Bande dieſer **Verſuche** nach.

**) Η γαρ αισθητα τα οντα, η νοητα. *De Anim. III, 8. p. 403.*

***) Πως δε εχει το χωριστον, και τι εστι, φιλοσοφιας της πρωτης διορισαι εργον. *Phyſ. II, 2. p. 206.*

†) Αλλ᾽ οἱ τα ειδη λεγοντες, τῃ μεν ορθως λεγουσι χωριζοντες αυτα, ειπερ ουσιαι εισι. τῃ δ᾽ουκ ορθως, ὁτι το ἑν επι πολλων ειδος λεγουσιν. αιτιον δ᾽ ὁτι ουκ εχουσιν αποδουναι τινες αἱ τοιαυται ουσιαι αἱ αφθαρτοι παρα τας καθ᾽ ἑκαστα και αισθητας. ποιουσιν ουν τας αυτας τῳ ειδει τοις φθαρτοις, (ταυτας γαρ ισμεν), αυτοανθρωπον, και αυτοἱππον, προστιθεντες τοις αισθητοις το ρημα το αυτο †). και τοι και ει μη ἑωρακειμεν τα αστρα, ουδεν αν ἡττον, οιμαι, ησαν ουσιαι αἰδιοι, παρ᾽ ἁς ἡμεις ηδειμεν. *Met. VI, 16. p. 533 534.* Man ſehe noch folgende Stellen, in welchen er die Ideen zu abgeſonderten für ſich beſtehenden Subſtanzen macht: *De anim. II, 1. p. 387; — Met. VI, 3. p. 524; — Met. II. 2. p. 497; — Met. IV, 8. p. 514; — Met. X, 2. p. 551.*

†) Hier ſtellt er abermahls Plato's Meinung über die Ideen, ganz falſch und verkehrt vor.

††) *Met. VI, 11. p. 531.*

†††) *De generat. et corr. II, 8. p. 322. — Met. VI, 8. p. 528.*

Auch nennet er die Formen ganz ausdrücklich Subſtanzen *), und zwar erſte Subſtanzen **), würkende, thätige Subſtanzen ***), welches ſie in dem Falle wären, wenn ſie von der Materie abgeſondert vorhanden wären ****). Eben den Nahmen, den er der Seele beilegt, giebt er auch der Form: er nennet ſie nehmlich eine **Entelechie** und Subſtanz †), ferner auch **unerzeugte** ††), **untheilbare** †††) **unbewegliche** ††††) Subſtanzen, das παραδειγμα — (dieſem leztern widerſpricht er wieder anderswo, indem er ſagt, daß die Form nicht das παραδειγμα ſey a)) — welches als daſſelbe, das το τι ην ειναι, oder das Subſtanzielle verurſache b) — und το ὀ ἑνεκα, das die Subſtanzialität in jedwedem Dinge würke c).

§. 65.

*) *Met VI, 17. p. 534; — VI, 3. p. 524.*

**) Ειδος δε λεγω το τι ην ειναι ἑκαστου, και την πρωτην ουσιαν. *Met. VI, 7 p. 527.*

***) Φανερον ὁτι ἡ ουσια και το ειδος, ενεργεια τις εστι. *Met. IX, 9. p. 542. — Meteorolog IV, 5. p. 362.*

****) Ενεργεια μεν γαρ το ειδος, και ῃ το χωριστον. *Met. XI, 4. p. 560.*

†) Ετερον δε, μορφην και ειδος, καθ' ἡν ηδη λεγεται τοδε τι, — το δε ειδος, εντελεχεια. — ἡ δε ουσια εντελεχεια. *De anim. II, 1. p. 387.*

††) *Met. VII, G. p. 537; — Met. XI. 3. p. 559; — Met. VI, 8. p. 527. 528.*

†††) Ατομον γαρ το ειδος. *Met. VI, 8. p. 528.*

††††) Ουτε γαρ κινει, ουτε κινειται το ειδος. *Phyſ. V, 1. p. 231.*

a) Ὡστε φανερον ὁτι ουδεν δει ὡς παραδειγμα, ειδος κατασκευαζειν. *Met. VI, 9. p 528.*

b) Το ειδος και το παραδειγμα. τουτο δ' εστιν ὁ λογος ὁ του τι ην ειναι. *Phyſ. II, 3 p. 206.* — Αιτιον δε λεγεται, ἑνα μεν τροπον, — αλλον δε, το ειδος, και το παραδειγμα. τουτο δ' εστιν ὁ λογος του τι ην ειναι. *Met. IV, 2. p. 510.*

c) Ὡς δε το οὑ ἑνεκα ἡ μορφη και το ειδος. τουτο δ' εστιν ὁ λογος ὁ της ἑκαστου ουσιας. *De gen. et corrupt. II. 9. p. 323.*

§. 65.

Anderswo bricht der Stagirit noch in folgende Erklärung aus: „Daß es eine ewige, unbewegliche und von den Sinnenweſen abgeſonderte Subſtanz giebt, erhellet aus dem, was oben abgehandelt worden: wo zugleich gezeigt wurde, daß ſie keine Größe und Theile habe, und ganz untheilbar ſey *).“ Etwas nachher im achten Kapitel, ſezt er noch Folgendes hinzu: „Auch das darf uns nicht ganz verborgen bleiben, ob es nur eine einzige Subſtanz von dieſer Art, oder mehrere giebt, und von was für Beſchaffenheit ſie ſind. Wobei wir zugleich auch erinnern müſſen, daß die andern, die ebenfals mehrere Subſtanzen von dieſer Art annehmen, ihre Meinung hierüber, nicht deutlich und beſtimmt genug ausdrücken. Denn ihre Behauptung, daß es Ideen gebe, enthält keine der Sache ſelbſt recht angemeſſene Unterſuchungen. Die nehmlich, ſo das Daſeyn der Ideen annehmen, ſagen, daß die Ideen Zahlen ſind u. ſ. w. **).“ Hierauf fährt er fort, und ſagt, daß es würklich mehrere ſolche unſinnliche, untheilbare und unbewegliche Subſtanzen gebe, und zwar fünf und funfzig an der Zahl. Hier ſind die eignen Worte unſeres Philoſophen, in denen er ſich hierüber in eine ausdrückliche Erklärung einläßt: περι δε των αριθμων, ὁτε μεν ὡς περι απειρων λεγουσιν, ὁτε δε ὡς μεχρι της δεκαδος ὡρισμενων. δι' ἡν δ' αιτιαν

*) Ὅτι μεν ουν εστιν ουσια τις ἀΐδιος, και ακινητος, και κεχωρισμενη των αισθητων, φανερον εκ των ειρημενων. δεδεικται δε, και ὅτι μεγεθος ουδεν ενδεχεται εχειν ταυτην την ουσιαν, αλλα αμερης και αδιαιρετος εστι. *Met. XI*, 7. p. 562.

**) Ποτερον δε μιαν θετεον την τοιαυτην ουσιαν, η πλειους και ποσας, δει μη λανθανειν, αλλα μεμνεσθαι και τας των αλλων αποφασεις, ὅτι περι πληθους ουδεν ειρηκασιν, ὅ τι και σαφες ειπειν. ἡ μεν γαρ περι τας ιδεας ὑποληψις ουδεμιαν εχει σκεψιν ιδιαν. αριθμους γαρ λεγουσιν τας ιδεας, οἱ λεγοντες τας ιδεας. *Met. XI*, 8. p. 562.

τοσȣτον το πληθος των αριθμων, ȣδεν λεγεται μετα σπȣδης αποδεικτικης. — επει δε το κινȣμενον αναγκη ὑπο τινος κινεισθαι, και το πρωτον κινȣν ακινητον ειναι καθ' ἁυτο, και την αϊδιον κινησιν ὑπο αϊδιȣ κινεισθαι. και την μιαν ὑφ' ἑνος. ὁρωμεν δε παρα την τȣ παντος την ἁπλην φοραν, ἡν κινειν φαμεν την πρωτην ȣσιαν, και ακινητον, αλλας φορας ȣσας τας των πλανητων αϊδιȣς. αϊδιον γαρ και αστατον το κυκλῳ σωμα. αναγκη και τȣτων ἑκαστην των φορων ὑπ' ακινητȣ τε κινεισθαι καθ' ἁυτο, και αϊδιȣ ȣσιας. ἡτε γαρ των αστρων φυσις, αϊδιος ȣσια τις ȣσα. και το κινȣν, αϊδιον, και προτερον τȣ κινȣμενȣ. και το προτερον ȣσιας, ȣσιαν αναγκαιον ειναι φανερον τοινυν, ὁτι τοσαυτας ȣσιας αναγκαιον ειναι, την τε φυσιν αϊδιȣς και ακινητȣς καθ' ἁυτας, και ανευ μεγεθȣς, δια την ειρημενην αιτιαν προτερον. ὁτι μεν ȣν εισιν ȣσιαι, και τȣτων τις πρωτη και δευτερα, κατα την αυτην ταξιν ταις φοραις των αστρων, φανερον. κ. τ. λ. *).

§. 66.

Die Subſtanzen, von welchen Ariſtoteles in dieſem Kapitel redet, haben allen Auslegern zu ſchaffen gemacht. Allein aus dem Zuſammenhang und der Natur der Sache ſelbſt erhellet, daß er — ſeines in dieſer Stelle angebrachten Tadels der Ideen ohnerachtet **) —bei denſelben nichts anders als die nehmlichen unbeweglichen Subſtanzen im Sinne haben können, welche vom Plato **Ideen**, von den Pythagoräern **Zahlen**, und von den Eleatikern das **unbewegliche Eine** genannt wurden. Ariſtoteles ſtellt ſie mit den Ideen parallel, und ſagt, daß diejenigen, welche Ideen ange-

*) *Met. XI, 8. p. 562. 563.*

**) Denn dieſer Kunſtgrif iſt bei unſerm Philoſophen was gewöhnliches.

genommen, unter denſelben eben die unbeweglichen Subſtanzen gemeinet, über die er in dieſem Kapitel Unterſuchungen anſtellt. Nur hätten ſie, wie er dabei erinnert, — da ſie die Ideen zugleich auch für die Zahlen gehalten — ihre Meinung hierüber, nicht deutlich und beſtimmt und der Sache ſelbſt angemeſſen genug, ausgedrückt, indem ſie bald eine unendliche Anzahl derſelben zugelaſſen, bald aber auch wieder ihre Anzahl bis auf zehn eingeſchränkt hätten. Alles dies zeigt an, daß Ariſtoteles dieſe Subſtanzen unter eben den Eigenſchaften und Verhältniſſen, wie Plato, gedacht habe. Wenn er bei dieſer Gelegenheit die gewöhnliche Vorſtellungsart der Ideen tadelt, und auf eine etwas veränderte Weiſe von dieſen Subſtanzen redet, ſo darf uns ſolches nicht befremden: weil dieſer Schriftſteller — als wovon ich ſchon ſo viele Proben und Beweiſe gegeben — die bösartige Gewohnheit hat, die Lehren, Meinungen und Vorſtellungsarten der vorzeitigen Weltweiſen zu tadeln, und die von ihnen erborgten Sachen, unter gewiſſen Veränderungen vorzutragen, damit Niemand ſeinen Diebſtahl merke, und jedermann glaube, daß alles von ihm ſelbſt ausgedacht und erfunden worden ſey. —

§. 67.

Die hier von den intelligiblen Subſtanzen — welche den Geſtirnen vorſtehn und ihre Bewegung beſtimmen ſollen — handelnde Stelle, welche ich abgeſchrieben, iſt alſo ausdrücklich beweiſend. Was nun noch vollends die Uebereinſtimmung dieſes Schriftſtellers mit dem Plato, über die Ideen, auſſer Zweifel ſezt, iſt, daß er die Ideen grade zu, mit ganz deutlichen Worten, für abgeſonderte, für ſich beſtehende

würkliche Weſen erklärt, wie die unten abgeſchriebene Stelle zeigt *).

Zweites Hauptſtück.

Ariſtoteles verſtand unter den Formen, nicht — wie einige Gelehrte behaupten — gewiſſe Eigenſchaften und Würkungen der Materie, oder der Natur.

§. 68.

Zum Beſchluß dieſer Unterſuchungen, füge ich noch folgende Betrachtung bei. Aus den Eigenſchaften und Begriffen, die Ariſtoteles mit der Form verbindet, erhellet, daß er unter der Form unmöglich — wie Herr Meiners behauptet — gewiſſe Eigenſchaften und Würkungen der Materie und Natur, verſtehn, und derſelben daher den Charakter als Subſtanz und Princip abſprechen können **). Er erkläret nehmlich, wie wir vorhin geſehn, die Formen ausdrücklich für Subſtanzen und würkende Principien ***), und zwar nicht

*) Ἡ μεν γαρ ιδεα χωριστον, και αυτο καθ' αυτο. ARISTOT. *Mag. moral. I, 1. p. 86.*

**) Eiusmodi rerum principia, *materia* ipſi atque *forma* videbantur, *quae voces* igitur, contra Ariſtotelis mentem, *ita detortae ſunt, tanquam illis efficientes cauſas ſignificare voluiſſet.* — Cuiuis rei materiam quandam ſubiectam, ſiue certam potius vim inſitam eſſe, quae omnium ipſius mutationum fons atque principium ſit, atque *Naturae* vocabulo commode deſignetur. Hanc igitur NATVRAM, *quaſi matrem et genitricem*, FORMAS vero, *Naturae effectus* eſſe, putauit. MEINERS *de vero Deo. p. 436.*

***) Er nennt die Form ενεργεια. Siehe im Vorhergehenden den §. 64.

nicht in einer, ſondern in ſehr vielen Stellen. Ohne denſelben Gewalt anzuthun, kann kein andrer Sinn, als dieſer herausgebracht werden. Herr Meiners glaubt, man dichte dem Ariſtoteles durch die Behauptung: daß er unter den Formen, Subſtanzen und Principien verſtanden, eine ganz falſche Meinung an. — Er nannte die Seele eine **Entelechie.** Dieſer Nahme bedeutet ein würkendes ſubſtanzielles Weſen. Eben dieſe Benennung gab er auch der Form. Wie konnte er aber Etwas, das nichts für ſich beſtehendes, ſondern eine Eigenſchaft und Würkung vorſtellt, einen Nahmen beilegen, der ein würkendes, für ſich beſtehendes Weſen bezeichnet? —

Ariſtoteles verſtand unter dem *το ϐ ἑνεκα* den *νϐς* *); und unter dem *νϐς*, ein reines, von der Materie abgeſondertes Weſen, und eine würkende, hervorbringende Subſtanz **); nun nennte er aber die Form, das *το ϐ ἑνεκα* ***); ſagte, daß der *νϐς* die Form der Formen ſey †), und erklärte alſo den *νϐς*, zugleich auch für die Form ††). Da nun der *νϐς*, etwas von der Materie abgeſondertes, würkendes und ſubſtanzielles vorſtellt, wie konnte er die Form — der er gleiche Eigenſchaften mit dem *νϐς* zuſchreibt — für ein nicht würkendes, **nicht ſubſtanzielles**, von der Materie **nicht abgeſondertes Weſen**, ſondern für eine bloße Würkung und Eigenſchaft der Materie halten? Auch äuſſert er in einigen der vorhin abgeſchriebenen

 Stellen

*) Man ſehe hierüber im erſten Bande des erſten Buchs, §. 176. S. 346 - 350 nach.

**) *De anim. III, 5. p. 402.*

***) *Generat. et corrupt. II, 9. p. 323.*

†) *De anim. III, 8. p. 403.*

††) Man ſehe hierüber im erſten Bande des erſten Buchs §. 175 und 176. S. 344 - 350.

Stellen, daß es von der Materie abgeſonderte, für ſich beſtehende Formen gebe *). Iſt dieſes, ſo können ſie nicht urſprünglich mit ihr vereinigte Eigenſchaften und Würkungen vorſtellen. Ferner: iſt die Form urſprünglich mit der Materie vereinigt, und Eigenſchaft und Würkung derſelben, ſo kann ſie (die Form) kein Princip ſeyn, indem, der Meinung des Ariſtoteles zufolge, die Materie an und für ſich ſelbſt ſchon Princip iſt, ein Princip aber aus etwas Unerzeugten beſteht, das aus keinem andern Princip ſeinen Urſprung hat. Die Form alſo, als Princip, kann nicht wieder in einem andern Princip exiſtiren, und von ihm als Würkung hervorgebracht werden. Kein Princip, ſagt er, habe wieder ein Princip; es finde kein principium principii ſtatt **).

§. 69.

Auch erkläret Ariſtoteles, ſo wie Plato, die Materie für ein leidendes Princip ***) — das durch ſich ſelbſt gar keine Würkungen hervorbringe — für ein bloßes Subſtratum †), welches die Erzeugungen in ſich empfange, an und für ſich ſelbſt aber ganz ohne Form und Eigenſchaften, nichts in ſich ſelbſt, ſondern bloße Potenz ſey ††). Findet dieſes ſtatt, ſo kann die Form weder eine urſprüngliche Eigenſchaft der Materie, noch eine Würkung derſelben ſeyn. Auch diejenigen Formen, die er, wie wir vorhin geſehn, phyſiſche und zerſtörbare Formen nennet, die der Materie inhäriren

*) Man ſehe im Vorhergehenden §. 63-65.

**) *Phyſ. I, 5. 6. p. 200. 201.*

***) Man ſehe im Vorhergehenden §. 18.

†) Siehe §. 18. 21.

††) Siehe im Vorhergehenden §. 16.

tiren ſollen *), können nicht urſprünglich mit derſelben vereinigt ſeyn; ſondern müſſen erſt — wie es dem Platoniſchen Syſtem zufolge heißt — durch eine göttliche Kraſt in ſie eingeführt werden. Denn da Ariſtoteles die Materie für ein formloſes Weſen erkläret, das gar keine Eigenſchaften beſitze, ſo würde er ſich ſelbſt widerſprochen haben, wenn er ſie wieder als ein nicht formloſes beſchrieben, d. i. eine **urſprüngliche Vereinigung der phyſiſchen Formen** mit derſelben behauptet hätte. Doch er erklärt ſich auch noch ganz ausdrücklich darüber, daß das ſeine Meinung nicht ſey, indem er ſagt, daß ein erzeugendes Weſen, unter dem er die göttliche Weltſeele meint, die Vereinigung der Form mit der Materie verurſache **), nehmlich die phyſiſchen Formen in die Mrterie einführe ***).

§. 70.

Zum Beſchluß meiner Widerlegung der Behauptung des Herr Hofrath **Meiners**: daß die Formen des Ariſtoteles, Eigenſchaften und Würkungen der Materie ſeyn ſollen, ſchreibe ich noch die hier folgende Stelle ab, die ganz beweiſend iſt: „Die Materie,“ heißt es, „als ein immer bleibendes Weſen, iſt, gleichſam wie die Mutter, **nebſt der Form, die Mit-Urſach der erzeugten Dinge.** Denn da es ein gewiſſes göttliches gutes und nachahtrachtenswürdiges Ding giebt (οντος γαρ τινος θειυ και αγαθυ και εφετυ) ſo ſagen wir, daß das eine von den **Principien**, demſelben (nehmlich der **Form**) entgegengeſezt ſey; das andre aber (die **Materie**),

 vermö-

*) Man ſehe im Vorhergehenden §. 63.

**) Ἱκανον το γεννῶν ποιησαι, και τυ ειδυς αιτιον ειναι εν τῃ ὑλῃ. Met. VI, 8. p. 528.

***) Man ſehe im Folgenden §. 189. 190.

vermöge ſeiner Natur, ihm (der **Form**) mit Liebe zugethan ſey, es begehre und ihm nachhänge *). Allein jener **) ihrer Meinung nach, kann es nicht anders ſeyn, als daß das Entgegengeſezte, ſeinen eignen Untergang wollen und begehren müſſe. Und doch kann die **Form** weder nach ſich ſelbſt ſtreben, indem ſie nichts bedarf, noch auch ihr **Gegentheil**, das ihr **Entgegengeſezte**, begehren. **Die entgegengeſezten Principien**, ſuchen ſich einander ſelbſt zu zerſtören. Es iſt alſo die Materie, welche auf eben die Weiſe nach der Form ſtrebt, wie das Weib mit ſehnender Liebe nach dem Manne verlangt ***)." Dieſe Stelle beweiſet unwiderſprechlich, daß der Stagirit unter der Form ein **würkendes Princip**, und eine von der Materie abgeſonderte Subſtanz verſtanden habe. Denn er nennet die Form ausdrücklich **Princip**. Ferner; iſt die Form urſprünglich mit der Materie vereinigt, wie kann ſie da, — gleich dem liebenden Weibe, das ſich nach dem Manne ſehnet — nach der Form verlangen? Denn ſie iſt ja alsdann nie von ihr getrennt, ſondern immer mit ihr vereinigt.

Auch ſagt der Stagirit in der eben abgeſchriebenen Stelle: **Die Form ſey was Göttliches, Gutes und Liebenswürdiges.** Iſt nun die Form eine urſprüngliche Eigenſchaft, oder Würkung der Materie, ſo muß leztere ſelbſt ein **göttliches Weſen** ſeyn. Denn wenn das Göttliche nie ihr mitgetheilt wor-

*) Dem Plutarch zufolge ſagt Plato das nehmliche über die Materie: *απολειπει δε (Πλατων) και τριτην τινα μεταξυ φυσιν, — εφιεμενην δε της αμεινονος αει, και ποθουσαν, και διωκουσαν.* PLVTARCH. *de Iſid. et Oſirid. p. 370. 371.*

**) Hierunter verſteht er den Plato.

***) *Phyſ. I, 9. p. 203.*

worden, ſondern urſprünglich mit ihr vereinigt geweſen, ſo muß das **Göttliche** eine weſentliche Eigenſchaft der Materie ſeyn. Auf dieſe Weiſe alſo würde, der Philoſophie des Ariſtoteles zufolge, Gott ein materielles, von der Materie nicht abgeſondertes Weſen ſeyn, das auf keine Weiſe als Princip gedacht werden könne; indem Principien für ſich beſtehn, und nicht, als Eigenſchaften, in einem andern Weſen exiſtiren. Allein nirgend äuſſert unſer Philoſoph, daß er Gott für ein unwürkſames, todtes, phyſiſches, materielles Weſen gehalten habe. Er ſagt vielmehr ausdrücklich, daß Gott durch unmittelbare Erzeugungen, die er in einem fort hervorbringe, das Univerſum erfülle.

*) Συνεπληρωσε το ὁλον ὁ Θεος, εντελεχη ποιησας την γενεσιν, *Meteorolog. I, 10. p. 324.*

Vier-

Vierter Theil.

Uebereinſtimmung des Ariſtoteles, in der, — auf die Jdeen oder intelligiblen Urbilder des göttlichen vus gegründeten — reinen Vernunfterkenntniß, mit den metaphyſiſchen Philoſophen.

Erſter Abſchnitt.

Ariſtoteles nimmt, ſo wie Plato, eine angeborne reine Verſtandeserkenntniß an, und begreift unter derſelben, den thätigen Verſtand. Unter dem leidenden Verſtande verſteht er die nicht angeborne, ſinnliche Erkenntniß, die er daher mit einer tabula raſa vergleicht.

§. 71.

Auch über die reine Verſtandeserkenntniß, oder die angebornen reinen Vernunftbegriffe, hatte Ariſtoteles mit dem Plato einerlei Meinung. Er nahm ſo wie der leztere *), eine tabulam raſam an, d. i. eine Leerheit des Verſtandes von ſinnlichen Begriffen. Plato ließ zweierlei Arten der Erkenntniß zu. Die eine ſey lediglich im reinen Verſtande gegründet; da derſelbe ohne Sinne und Empfindung, die Jdeen oder intelli-

*) Sie hierüber im erſten Bande des erſten Buchs §. 127. S. 264.

telligiblen Urweſen erkenne, die er ſchon in einem vorhergegangenen Lebensdaſeyn unmittelbar angeſchaut habe. Die andre Art der Erkenntniß aber, entſtehe aus Empfindungen; werde durch ſinnliche Perceptionen (wobei ein Leiden (παθη) in der Seele vorgehe) verurſacht *). Die erſte Art der Erkenntniß nannte er επιςτημη; die er für angeboren hielt, indem ſie die Menſchen aus ihrem vorhergegangenen glücklichen Lebensdaſeyn, mit auf dieſe Welt gebracht hätten. Die ſinnliche Erkenntniß aber, ſahe er nicht als angeboren an, indem ſie erſt in dieſem Leben, durch den Gebrauch der Sinne, verurſacht werde.

Plato behauptete alſo keinesweges, daß die Sinnenerkenntniß angeboren ſey. Den Lehren der metaphyſiſchen Philoſophie zufolge, hatte bei der reinen Vernunfterkenntniß — da der Verſtand die intelligiblen Jdeen unmittelbar angeſchaut — gar keine ſinnliche Empfindung ſtatt gefunden. Plato konnte daher den Verſtand der Seele, ehe ſie mit dem gegenwärtigen ſinnlichen Leibe vereinigt worden, nicht anders als gleichſam eine tabulam raſam betrachten, nehmlich daß er von den auf die Sinnen-Gegenſtände ſich beziehenden Begriffen ganz leer geweſen, bevor ſie ihm in dieſem Leben, durch die unmittelbare Wahrnehmung der ſinnlichen Gegnnſtände ſelbſt, mitgetheilt worden.

§. 72.

Eben dieſes will auch der Stagirit durch die tabulam raſam — von der er in der unten citirten Stelle redet **) — andeuten, wenn er mit derſelben den Ver-

*) Αλλα μεν δη εκ γε των αισθησεων δει εννοησαι, ὁτι παντα εν ταις αισθησεσιν. PLATO *in Phaedone*, *p. 56. Ed. Bip.*

**) *De Anim. III, 4. p. 401.*

Verſtand vergleicht. Über die tabula raſa iſt immer viel geredet worden, und man hat geglaubt, daß Ariſtoteles hier vorzüglich vom Plato abweiche, und ſie daher beſonders gegen ſeinen Lehrer, welcher angeborne Begriffe behauptet, gerichtet habe *). Ich weiß zwar wohl, daß Ariſtoteles dem Plato ausdrücklich widerſpricht **), wenn lezterer im **Menon** behauptet, daß die Menſchen ſich gewiſſer Begriffe aus einem vorhergegangenen Lebensdaſeyn erinnerten, und unſer Wiſſen daher in der Wiedererinnerung beſtehe. Allein hieran dürfen wir uns nicht kehren, denn ich habe ſchon oft Proben und Beweiſe davon gegeben, daß er eben von denjenigen Meinungen und Erkenntniſſen anderer Weltweiſen, die er herabwürdigt und denen er am meiſten widerſpricht ***), ganz vorzüglichen Gebrauch zu machen, und ſie unter Verſtellungen und Veränderungen, oder unbekannten Nahmen, für ſeine eignen Erfindungen auszugeben pflegt.

So ſehr Ariſtoteles, ſeiner Gewohnheit nach, auch hier bei dieſer Unterſuchung, die Begriffe durch einander wirft, und den eigentlichen Gegenſtand, von dem die Rede iſt, verſtellt und verdunkelt, ſo läßt ſich doch, wenn man ihn ſcharf verfolgt, und die in ſeinen übrigen, hierin einſchlagenden Meinungen liegenden Reſul-

*) Eſt hic locus aduerſus Platonem, qui in *Menone, Phaedro*, aliisque in locis docuit, noſtros animos antequam in haec caduca et moribunda corpora deſcenderent, omnium rerum notiones in ſe conſignatas habuiſſe, ſed contagione corporis, et quaſi tetri carceris inſolentia in obliuionem ſuperioris intelligentiae delabi: reminiſci tamen diſcendo; atque ita omnem noſtram diciplinam recordationem quandam eſſe. *Commentar. Colleg. Conimb. in Ariſt. de anim. III, 4. p. 411. not. n.*

**) *Analyt. poſt. I, 1. p. 76.*

***) Wie dies z. E. der Fall bei der Lehre von den Ideen iſt.

Reſultate aufſucht — deutlich genug abnehmen, daß er unter der tabula raſa nur eine Leerheit von der ſinnlichen Erkenntniß im Verſtande gemeint habe. Er eignete dem Verſtande nur eine Fähigkeit zur ſinnlichen Erkenntniß zu, ſie beſitzen zu können, d. i. (ſeiner Art nach ſich auszudrücken), er beſitze ſie der Potenz (δυναμει) nach, nicht aber actu (εντελεχεια), der Würklichkeit nach. Nicht alſo von jener reinen Erkenntniß, die ſich unmittelbar auf die intelligiblen Ideen bezog, und επιςτημη hieß, ſondern von der, welche die Sinnenweſen zu Gegenſtänden habe, behauptete er eine Leerheit des Verſtandes.

§. 73.

Ariſtoteles redet ſo wie Plato — mit dem er, auch in dieſer Lehre der metaphyſiſchen Philoſophie, übereinſtimmte — von einem zwiefachen Verſtande: von einem **einfachen**, **reinen würkenden**, und von einem **vermiſchten**, **leidenden**, **Verſtande**. Seiner Meinung nach, iſt der würkende Verſtand etwas **Hervorbringendes**, und gleichet einem **Licht**; er exiſtirt abgeſondert und unvermiſcht, als eine würkende Subſtanz. Das **Würkende**, ſagt er, ſey ſtets vortreflicher, als das **Leidende**, und eben ſo auch das **Princip** beſſer und vortreflicher, als die **Materie**. Der abgeſonderte, einfache, würkende Verſtand ſey ewig; der leidende aber ſterblich *). Dieſer zwiefache, **würkende** und **leidende** Verſtand, hat den Auslegern viel zu ſchaffen gemacht. Man konnte nicht herausbringen, was er darunter eigentlich gemeinet. Daher kamen die ehemals ſo viel Aufſehn erregenden Erklärungen

*) *De anim. III, 5. p. 402.*

des Averroes *), Pomponatius **), Cäſar Cremoninus, Andreas Cäſalpinus, u. a. m.

Plato nimmt eine beſondre ſinnliche Seele an, deren er im Timäus gedenkt ***), von der er alle ſinnlichen Empfindungen und Leidenſchaften herleitet, und ſie als Mittelweſen und Werkzeug betrachtet, durch welches der Verſtand die Eindrücke von den Sinnenweſen mitgetheilt erhalte. Vermittelſt der Sinnlichkeit, oder der ſinnlichen Seele, entſtehe die Gemeinſchaft der ganzen Seele überhaupt mit den äuſſern Gegenſtänden; d. i. durch die Sinnlichkeit, würden dem mit der Seele vereinigten Verſtande, oder der vernünftigen Seele, die Eindrücke von den Sinnenweſen mitgetheilt †). Da nun die Operationen des leidenden Verſtandes, d. i. desjenigen Verſtandes, der ſeine Eindrücke und Begriffe, vermittelſt der Sinnlichkeit, erhält, mit dieſem gegenwärtigen Leben aufhören, (indem Plato die Wahrnehmung der ſinnlichen Gegenſtände

*) Die Jeſuiten von Koimbra, geben eine Erklärung des Averroes von dem würkenden und leidenden Verſtande des Ariſtoteles. *Commentar. Colleg Conimb. Soc. Ieſu, in Ariſtot. de anim. II, 1. quaeſt. 7. Art. 1. p. 107.*

**) Pomponatius, deſſen Erklärung zufolge, Ariſtoteles keine eigentliche Unſterblichkeit der Seele zugelaſſen, behauptete, daß die Unſterblichkeit der Seele nicht aus Vernunftgründen erwieſen werden könne, ſondern blos geglaubt werden müſſe. POMPONATIVS *de immortalit. anim. cap. 14, p. 120.*

***) *Plat. Tim. p. 1073.*

†) Πλατων την αισθησιν αποφαινεται ψυχης και σωματος κοινωνιαν προς τα εκτος. ἡ μεν γαρ δυναμις, ψυχης· το δε οργανον, σωματος. αμφω δε δια φαντασιας αντιληπτικα των εξωθεν γινεται. PLVTARCH. *de plac. philoſ. IV, 8. p. 909.*

ſtände nur auf dieſes Leben einſchränkt), ſo muß auch der leidende Verſtand mit dieſem Leben aufhören, mithin derſelbe der Sterblichkeit unterworfen ſeyn. Dieſem zufolge, ſagte Plato, daß nur der vernünftigen Seele — d. i. derjenigen Seele, deren Operationen ſich auf die intelligiblen Ideen erſtrecken, die auch im künftigen Lebensdaſeyn fortdauern — die Unſterblichkeit zukomme, die ſinnliche aber, die er auch die vernunftloſe Seele nannte — d. i. deren Geſchäft darin beſteht, dem Verſtande die Eindrücke von den Sinnenweſen mitzutheilen — mit dieſem Leben aufhöre, und alſo ſterblich ſey *). Eben dies behauptete auch Pythagoras **), wenn er ſagte, daß der vom warmen Aether abgeriſſene Theil der Seele unſterblich ſey ***), und nur der vernünftigen, nicht aber der unvernünftigen Seeele die Unſterblichkeit zukomme †).

§. 74.

Eben dieſer Meinung war Ariſtoteles. Der einfache Verſtand, ſagte er, könne, als unvermiſchtes würkendes Weſen, nichts erleiden, und ſey unfähig, ſinnliche Gegenſtände wahrzunehmen, weil das Erkennen ††), nicht ohne ein Erleiden ſtatt finde; indem das Erken-

*) PLAT. *Tim, p. 1073.*

**) Πυθαγορας, Πλατων, το μεν λογικον, αφθαρτον. το δε αλογον, φθαρτον. *De plac. philoſ. IV, 7. p. 909.*

***) DIOG. LAERT. *VIII, 28.*

†) *L. c. ſeg. 30.* — Man ſehe hiebei das dritte Buch in dieſem Werke nach, Theil 3. Abſchn. 4.

††) Man muß nur beherzigen, daß Ariſtoteles hier immer blos ein Erkennen ſinnlicher Gegenſtände meint. Allein ſeiner Gewohnheit nach, um alles immer im Dunkel zu erhalten, erklärt er ſich nicht beſtimmt und wirft dabei die Begriffe durcheinander.

Erkennen (nehmlich ſinnlicher Gegenſtände) ein gewiſſes Erleiden vorſtelle *). Dieſem zufolge behauptete er, daß wir nur vermittelſt des leidenden Verſtandes fähig wären, (ſinnliche Dinge) zu erkennen, und daß dieſer leidende Verſtand ſterblich ſey **). Durch dieſen leidenden Verſtand wollte er die Sinnlichkeit, und die durch dieſelbe (als durch ein Mittelweſen), dem Verſtande mitgetheilte ſinnliche Erkenntniß andeuten; wie nehmlich der Verſtand an ſich, ohne ihre Hülfe, gar keine Erkenntniß von den Sinnenweſen erhalten könne, und daher alles Wahrehmen derſelben, ein Geſchäft des leidenden Verſtandes ſeyn müſſe. Da nun dieſes Wahrnehmen nicht auſſer den Gränzen dieſes Lebens ſtatt finde, ſo erklärt er den leidenden Verſtand für ſterblich. Das Geſchäft deſſelben, beziehe ſich nur auf dieſes, nicht auf jenes Leben. Auf dieſe Weiſe wird es nunmehr begreiflich, wie Ariſtoteles die Sterblichkeit des leidenden Verſtandes behaupten können, ohne doch die eigentliche Unſterblichkeit der Seele zu leugnen. — Ich verweiſe hiebei meine Leſer auf das, was ich ſchon im Vorhergehenden, über den würkenden und leidenden Verſtand des Plato und Ariſtoteles geſagt ***), in wiefern die Unſterblichkeit des erſtern und die Sterblichkeit des leztern, zu verſtehen ſey.

§. 75.

Die Leerheit des Verſtandes von Erkenntniß, die Ariſtoteles mit einer tabula raſa verglich, bezog er alſo nur

*) Ἀπορησειε δ' αν τις ει ὁ νȣς ἁπλȣν εστι, και απαθες, και μηδενι μηθεν εχει κοινον, πως νοησειεν, ει το νοειν πασχειν τι εστιν. *De anim. III, 4. p. 402.*

**) Ὁ δε παθητικος νȣς, φθαρτος, και ανευ τȣτȣ ȣθεν νοει. *L. c. cap. 5. p. 402.*

***) Siehe das erſte Buch des erſten Bandes §. 238. 239. S. 464:466.

nur auf den leidenden Verſtand; daß dieſer, bevor er in dieſem gegenwärtigen Leben durch die Sinnlichkeit, Eindrücke mitgetheilt erhalten, von aller hierauf ſich beziehenden Erkenntniß ganz leer ſey. So ſagt er z. E. die zu dieſer gegenwärtigen Welt gehörenden ſinnlichen Dinge, wären nur der Potenz nach erkennbar *); d. i. der Verſtand beſitze ein Vermögen, ſie zu erkennen, habe ſie aber nicht von jeher würklich erkannt. Ferner: In der Natur exiſtire einiges, welches aus Materie beſtehe, und zwar deswegen ſich ſo verhalte, weil blos Potenz dabei ſtatt finde **); alles, was durch ſinnliche Erkenntniß erkannt werde, ſey nur der Potenz nach da ***). Aus allem dieſem erhellet, daß der Stagirit die Potenz, oder Fähigkeit des Verſtandes, gewiſſe Dinge zu erkennen, die er noch nicht erkannt hat, ſondern erſt erkennen ſoll, lediglich auf die Sinnenweſen erſtrecke. Denn nur bei ſolchen Dingen, die erkannt werden können, aber noch nicht würklich erkannt ſind, findet die Potenz ſtatt, von welcher hier geredet wird.

§. 76.

Dieſe Leerheit der Erkenntniß deutete alſo unſer Philoſoph nicht zugleich auch auf den reinen Verſtand, als wenn dieſer, gleich einer tabula raſa, ganz leer von den auf die intelligiblen Subſtanzen ſich beziehenden Begriffen ſey. Dieſe können nicht durch die Sinne wahrgenommen werden. Sie ſind Gegenſtände, die blos für den reinen, unvermiſchten Verſtand gehören, und von demſelben unmittelbar erkannt werden. Bei dieſem Verſtande und den Operationen deſſelben, finden

*) *De anim. III, p. 402.*

**) *L. c. cap. 5. p. 402.*

***) *L. c. cap. 8. p. 403.*

det gar kein Erleiden, d. i. keine Mittheilung durch die Sinnlichkeit ſtatt. Er iſt ein immer würkendes Weſen, deſſen Erkenntniß — (die Wiſſenſchaft) — nicht blos der Potenz nach, ſondern von jeher in der Würklichkeit, vorhanden geweſen, und auch nicht in der Zeit des gewöhnlichen Lebens — ſo wie die andre (die ſinnliche), die nur der Potenz nach ſtatt findet — entſtanden iſt. Daß dies die Meinung des Stagiriten geweſen, erhellet aus den unten abgeſchriebenen — obgleich dunkeln und verworrenen — Aeuſſerungen deſſelben hierüber *).

§. 77.

Da nun aber Ariſtoteles zugleich auch intelligible Weſen, und eine Erkenntniß derſelben im reinen Verſtande würklich zuläßt; allein ſeiner Meinung nach dieſe Erkenntniß nicht durch die Sinnlichkeit, oder den leidenden Verſtand **), alſo nicht in dieſem gegenwärtigen Leben erlangt wird, ſo muß ſie nothwendig aus ange-

*) Ὅλως αρα ὡς χωριστα τα πραγματα της ὑλης, ὕτω και τα περι τον νȣν. — ὁ νȣς ἁπλȣν εστι, και απαθες, και μηδενι μηθεν εχει κοινον. — αυτος δε νοητος εστι, ὥσπερ τα νοητα. επι μεν γαρ των ανευ ὑλης, το αυτο εστι το νοȣν, και το νοȣμενον. ἡ γαρ επιστημη ἡ θεωρητικη, και το επιστητον το αυτο εστι †) — ὁ νȣς χωριστος και αμιγης, και απαθης τῃ ȣσιᾳ ων ενεργειᾳ. το αυτο εστιν ἡ κατ᾽ ενεργειαν επιστημη τῳ πραγματι ἡ δε κατα δυναμιν, χρονῳ προτερα εν τῳ ἑνι. ὁλως δε, ȣδε χρονῳ. *De anim. III*, 5. *p.* 402.

†) *De anim. III*, 4. *p.* 402.

**) Er ſagt daher auch: daß gar keine Demonſtration, durch Induktion bei den (intelligiblen) Subſtanzen, oder dem τι εστι, möglich ſey, ſondern es müſſe eine ganz andre Art der Anſchauung und Erkenntniß bei ihnen ſtatt finden: διοπερ φανερον ὅτι ȣκ εστιν αποδειξις ȣσιας, ȣδε των εστιν εκ της επαγωγης, αλλα τις αλλος τροπος της δηλωσεως. *Met. V*, 1. *p.* 521.

angebornen Begriffen beſtehn, und in einem andern als dieſem Leben — wo keine Erkenntniß der Dinge, vermittelſt der Sinnlichkeit entſteht — ihren Urſprung erhalten haben. Daß der Stagirit würklich dieſer Meinung geweſen, läßt ſich auch daraus abnehmen, weil er die Principien der Wißenſchaft, oder der reinen Verſtandes-Erkenntniß, das **Vorhererkannte**, die ſchon **vorher exiſtirende Erkenntniß** *) nennet **); und von ihr ſagt, daß ſie gleich vom Anfang an ſtatt gefunden, nicht in der Zeit dieſes gegenwärtigen Lebens entſtanden, und dabei keinen Veränderungen unterworfen ſey (ἡ δε εξ αρχης ληψις της επιστημης, γενεσις μεν ουκ εστι ουδ' αλλοιωσις ***) Noch deutlicher erklärt er ſich hierüber in einer andern Stelle †) — die ich im Folgenden abſchreiben werde ††) — wo er ausdrücklich von angebornen reinen Verſtandesbegriffen redet.

*) Nehmlich, die keinesweges in dem gegenwärtigen Leben iſt erlangt worden, ſondern ſchon vorher ſtatt fand, ehe dieſes Sinnenleben ſich angefangen. Man ſehe hiebei das **erſte Buch** nach, **Theil** 3. **Abſchn.** 3. wo ich über dieſe vorhererexiſtirende Erkenntniß, von der Ariſtoteles hier redet, Unterſuchungen anſtelle.

**) ARIST. *Analyt. poſt. I*, 1. p. 76.

***) *Phyſ. VII*, 3. p. 249.

†) *De Mor. X*, 7. p. 80.

††) Man ſehe im Folgenden, §. 104.

Zweiter Abſchnitt.

Dem Ariſtoteles zufolge, beſteht die wahre Philoſophie, im würkſamen Erkennen und Denken des reinen Verſtandes, und in einer, durch daſſelbe in der Sinnenwelt verurſachten Nachahmung der Ideen, oder der intelligiblen Urbilder des göttlichen νους.

§. 78.

Izt werde ich noch anſchauendere Beweiſe und Zeugniſſe über die Uebereinſtimmung des Ariſtoteles, in der reinen Vernunfterkenntniß, mit den metaphyſiſchen Philoſophen, meinen Leſern vorlegen. Zuerſt aber will ich, zur leichtern Ueberſicht und zum beſſern Verſtändniß der vorgeſtellten Gegenſtände, eine kurze Darſtellung der in der metaphyſiſchen Philoſophie hierüber vorkommenden Lehren vorausſchicken.

Erſtes Hauptſtück.

Kurze Darſtellung der in der metaphyſiſchen Philoſophie hierüber vorkommenden Lehre.

§. 79.

Der Inhalt der in der metaphyſiſchen Philoſophie hierüber vorkommenden Lehre, betrift Folgendes: Der νους iſt Ausfluß der höchſten Gottheit, der von Ewigkeit aus derſelben hervorſtrömt. Das Denken und Erkennen des νους, betrift lauter wahre würkliche Dinge, die er durch ſein, auf die intelligible Materie würkendes Denken

und

und Erkennen, in derſelben unmittelbar hervorbringt, und, durch ſein ewiges Denken und Erkennen, im ewigen Daſeyn erhält. Das Denken und Erkennen des νȣς, beſteht alſo in einem immerwährenden Würken und Hervorbringen deſſen, **was an ſich wahr und würklich iſt** *). Ariſtoteles nennet daher dieſes würkende und hervorbringende Denken und Erkennen des νȣς, ενεϱγεια.

Die göttliche Weltſeele, als ein durch Mittheilung des νȣς entſtandnes Weſen, ahmt ihrem Princip hierin nach. Sie denkt und erkennt nehmlich die, durch die Gedanken des νȣς ausſtrömenden οντα, oder wahren würklichen Dinge, und macht — vermöge ihres Würkens in die Materie — die durch dieſe οντα in ihr entſtehenden Gedanken und Erkenntniſſe, zu etwas Würklichem: indem ſie nehmlich gewiſſe Nachahmungen dieſer intelligiblen Urbilder, dieſer wahren weſentlichen Dinge, in der Materie hervorbringt; als wodurch ſie, die von dieſen intelligiblen Urbildern mitgetheilten Bilder und Vorſtellungen derſelben zur Würklichkeit bringt. Es findet alſo hierin eine Aehnlichkeit mit dem νȣς bei der göttlichen Weltſeele ſtatt: Ihr Denken und Erkennen, iſt nehmlich — ſo wie bei jenem (dem νȣς) — zugleich ein Würken und Hervorbringen. Nur iſt der Unterſchied dabei: der νȣς erkennt und denkt das **an ſich Wahre und Würkliche**, und bringt es durch ſein Erkennen und Denken zugleich auch hervor. Die göttliche Weltſeele aber, hat dies **an ſich Wahre und Würkliche**, nicht, gleich dem νȣς, unmittelbar als Gegenſtand ſelbſt, ſondern blos eine Abbildung und Vorſtellung deſſelben, in ihrer Erkenntniß und in ihren Gedanken. Nur

 dieſe

*) Man ſehe hierüber den erſten Band dieſer Verſuche nach: Theil 4. Abſchn. 2. Hauptſt. 2. 3. S. 314-366.

dieſe Abbildung, dieſe Vorſtellung des **an ſich Wahren und Würklichen** — nicht das **an ſich Wahre und Würkliche** ſelbſt — macht ſie durch Nachahmung, in der Materie würklich. Eine Abbildung, eine Vorſtellung, iſt kein wahrer, würklicher Gegenſtand ſelbſt, ſondern blos eine Aehnlichkeit und Nachahmung deſſelben. Das, was alſo die göttliche Weltſeele in der Materie hervorbringt, iſt weiter nichts, als eine Aehnlichkeit und Nachahmung des **an ſich Würklichen und Wahren** *). Das würkende Denken und Erkennen des νȣς, erſtreckt ſich demnach auf das **an ſich Wahre und Würkliche** ſelbſt; das würkende Denken und Erkennen der göttlichen Weltſeele aber, verurſacht nur eine Aehnlichkeit und Nachahmung des **an ſich Wahren und Würklichen**, in der Materie.

§. 80.

Mit dieſen angeführten Hauptlehren der metaphyſiſchen Philoſophie, ſtehn noch andre mehr in genauer weſentlicher Verbindung. Folgendes macht den Haupt Inhalt derſelben aus: Alle Wiſſenſchaft und wahre Weisheit, iſt auf die Erkenntniß der intelligiblen Urbilder des göttlichen νȣς — welche Plato und Ariſtoteles, ειδη und ιδεας nannten — gegründet. In dieſer Erkenntniß beſteht die Natur und das wahre Weſen der Philoſophie. Alle wahre menſchliche Erkenntniß überhaupt **), — und zwar auch diejenige Erkenntniß der Menſchen, welche ſich auf Dinge dieſer Sinnenwelt erſtreckt. — hängt von der, auf das καθολȣ oder

*) Man ſehe hierüber im erſten Bande dieſer **Verſuche** nach: Theil 7. Abſchn. 2. Hauptſt. 2. S. 455-462.

**) Man ſehe in Folgenden, §. 158; und im Vorhergehenden, §. 54. 55. 57-59. wo Ariſtoteles eben daſſelbe behauptet.

oder auf dieſe intelligiblen Urbilder des νες ſich bezie- henden reinen Verſtandes-Erkenntniß ab. Die Würk- ſamkeit des wahren Weiſen, alle ſeine Handlungen ſind eine Folge und Würkung dieſer reinen Verſtandes- Erkenntniß *). Die menſchlichen Seelen nehmlich, haben ihren Urſprung aus der göttlichen Weltſeele. Sie ahmen ihrem Princip nach, und handeln ihrer urſprünglichen Natur gemäß, wenn ſie das **an ſich Wahre und Würkliche** erkennen und denken, und —in ſofern es die Schranken ihres Würkungskreiſes verſtatten — die Abbildungen und Vorſtellungen da- von würklich machen; und auf dieſe Weiſe — in ihrem kleinen, ſo wie die göttliche Weltſeele, in ihrem großen Würkungskreiſe — Aehnlichkeiten und Nach- ahmungen deſſelben hervorbringen. Auch bei dem menſchlichen Verſtande, findet alſo — in ſofern er nehmlich ſeiner reinen urſprünglichen Natur ſich gemäß verhält — ein würkendes, ein thätiges Erkennen und Denken ſtatt. — Dieſes würkende Denken und Er- kennen des reinen, menſchlichen Verſtandes — wel- ches Ariſtoteles den thätigen Verſtand nennet **) — erſtreckt ſich alſo auf die Aehnlichkeit und Nachahmung des **an ſich Wahren und Würklichen.** Dieſe Aehnlichkeit und Nachahmung deſſelben, iſt dasjenige, was er als Gegenſtand, als Sache hervorbringt. In dieſem Beſtreben des menſchlichen Verſtandes, das **an ſich Wahre und Würkliche,** in der Abbildung

*) Ueber die hier gedachten Lehren der metaphyſiſchen Phi- loſophie, habe ich ſchon in meinen vorigen Schriften Un- terſuchungen angeſtellt. Siehe: **Memnonium zwei- ter Band.** Theil 3. Abſchn. 2. Hauptſt. 2. S. 201- 250. beſonders von S. 207 an, bis S. 228. — **Er- ſter Band dieſer Verſuche.** Theil 3. Abſchn. 3. S. 262-283; Theil 7. Abſchn. 2. Hauptſt. 2. S. 463-466.

**) Man ſehe im Vorhergehenden, §. 73-75.

und Vorſtellung, zu erkennen und würklich zu machen, d. i. die Aehnlichkeit und Nachahmung deſſelben, als Sache und Gegenſtand, in der Sinnenwelt würklich zu machen, — in dieſem Beſtreben des reinen Verſtandes, ſage ich, beſteht, den Lehren der metaphyſiſchen Philoſophie zufolge, das Weſen und die Natur der wahren Philoſophie. So iſt daher derjenige ein wahrer Weltweiſer, der z. E. das intelligible Urbild der Gerechtigkeit und Tapferkeit, d. i. die an ſich wahre Gerechtigkeit und Tapferkeit, in ihrer Abbildung und Vorſtellung erkennet und würklich macht, d. i. die Aehnlichkeit und Nachahmung derſelben, durch ſeine Handlungen — nehmlich durch gerecht- und tapferſeyn — als Gegenſtand würklich macht *).

§. 81.

Dieſer, ihrem wahren Geiſt nach, meinen Leſern dargeſtellten metaphyſiſchen Philoſophie zufolge, beſteht alſo die Natur und Beſchäftigung derſelben, keinesweges in dem, was bei uns ein ſpekulatives, beſchauliches, betrachtendes Leben zu heißen pflegt; d. i. ſie beſteht nicht in leeren Gedankenbeſchäftigungen, die mit keiner praktiſchen Würkſamkeit verknüpft ſind. Denn ihren Begriffen und Erklärungen nach, die ſie von dem, was bei ihr reiner, aktiver (thätiger) Verſtand heißt, giebt, ſo erſtreckt ſich die Würkſamkeit deſſelben, nicht blos auf ein leeres Erkennen und Denken, ſondern zugleich auch auf ein Hervorbringen und Würklichmachen der erkannten und gedachten Dinge ſelbſt. Den Grundſätzen dieſer Philoſophie zufolge, iſt alſo das würkende Denken und Erkennen d. i. das Gedachte

*) Man ſehe hierüber im erſten Bande dieſer Verſuche nach: Theil 3 Abſchn. 3. S. 262-283; — Theil 7. Abſchn. 2. Hauptſt. 2. S. 463-466.

Gedachte zugleich würklich zu machen, eine weſentliche Eigenſchaft des Verſtandes. Die Würkungen deſſelben, beſtehn in einem Ausfluß aus ſeiner Natur. So ſind die Gedanken des göttlichen νους, Ausflüſſe ſeiner Natur, die das **an ſich Wahre und Würkliche**, durch ihre Mittheilung an die intelligible Materie, hervorbringen. Eben ſo ſind die Gedanken der göttlichen Weltſeele, d. i. die Abbildungen des **an ſich Wahren und Würklichen**, Ausflüſſe aus ihrer göttlichen Urſprungs ſeyenden Natur, die, durch ihre Mittheilung an die ſinnliche Materie, in derſelben Nachahmungen und Aehnlichkeiten des **an ſich Wahren und Würklichen** hervorbringen. Jeder Ausfluß des Denkens der göttlichen Weltſeele, wird bei ſeinem Uebergang in die Materie ein Gegenſtand ſelbſt. Auch die Gedanken des reinen menſchlichen Verſtandes — d. i. die Abbildungen des **an ſich Wahren und Würklichen** — ſind Ausflüſſe aus ſeiner göttlichen Urſprungs *) ſeyenden Natur, die durch Handlungen, Etwas würklich machen, d. i. eine Nachahmung und Aehnlichkeit des an ſich Wahren und Würklichen, in der Sinnenwelt hervorbringen.

§. 82.

Denken, Erkennen und Würklichmachen ſind alſo unzertrennliche Eigenſchaften des reinen Verſtandes. Der dieſes Erkennen, Denken und Würklichmachen unter ſich begreifende Akt, das Ganze dieſer Würkung des reinen Verſtandes überhaupt, iſt ein Ausfluß ſeiner reinen, göttlichen Urſprungs ſeyenden Natur. Und in ſofern, den metaphyſiſchen Philoſophen zufolge,

*) Auch Ariſtoteles eignete dem menſchlichen Verſtande einen göttlichen Urſprung zu. Man ſehe hierüber das Folgende nach: §. 83. 94. 104.

zufolge, der Verſtand etwas Göttliches in uns iſt, iſt eine ſolche Würkung deſſelben, ein Ausfluß ſeiner Göttlichkeit *).

Zweites Hauptſtück.

Ariſtoteles begreift unter der wahren Philoſophie, die θεωρια, oder die Seeligkeit und Tugend, und erkläret dieſe für ein würkſames Erkennen und Denken des reinen Verſtandes.

Erſtes Kapitel.

Die wahre Philoſophie beſteht in der θεωρια, oder in der Seeligkeit und Tugend.

§. 83.

Ariſtoteles läßt die Philoſophie oder Weisheit in der θεωρια, oder in der Seeligkeit (ευδαιμονια) und Tugend beſtehn. Unter der Seeligkeit, begreift er eine auf die Tugend gerichtete Würkſamkeit **). Die auf die Tugend gerichtete Würkſamkeit, iſt alſo bei ihm eben ſoviel als die Seeligkeit. Die Weisheit nun aber erkläret er für die größte Seeligkeit, und hält beide für gleichviel bedeutend. Daß dies ſeine würkliche Meinung ſey, erhellet daraus, weil er von der auf die Weisheit ſich beziehenden Würkſamkeit, welche die Tugend

*) Im Folgenden, §. 93 ; 95. ſage ich über dieſen Ausfluß aus der göttlichen Natur des Verſtandes noch Mehreres; und durch welche Worte und Nahmen, dieſes Ausfließen der Göttlichkeit ausgedrückt und bezeichnet worden iſt.

**) Ἡ ευδαιμονια, εν ταις κατ᾽ αρετην ενεργειαις. *De mor.* X, 6. p. 80.

Tugend zum Gegenſtande habe, ſagt, daß ſie unter allen die allerbeſte und vortreflichſte *) und der Weiſe, der allerſeeligſte ſey **). „Derjenige,“ verſezt er, „welcher ſein Beſtreben und ſeine Würkſamkeit auf den Verſtand richtet, und denſelben recht bauet und bearbeitet, befindet ſich in der beſten Gemüthsverfaſſung, und ſcheinet von Gott am meiſten geliebt zu werden. **Denn wenn es ſehr wahrſcheinlich iſt, daß die Götter ihre Vorſehung auf menſchliche Angelegenheiten erſtrecken**; ſo iſt es auch eben ſo wahrſcheinlich, daß ſie ihre Freude an dem haben, **was das Beſte und ihm am nächſten verwandt iſt** — hierunter nun aber der **Verſtand** begriffen iſt; — und daß ſie die, welche dieſes, (den Verſtand, das den Göttern am nächſten verwandte) am meiſten lieben und verehren, als ſolche anſehn, die ihre Sorgfalt auf das, was ſie, (die Götter) lieben, richten und ihnen daher Wohlthaten erzeigen. **Nur dem Weiſen aber kommt alles dieſes** †) **am meiſten zu. Dieſerhalb iſt der Weiſe Gott am geliebteſten. Auch iſt er (der Weiſe) der Allerſeeligſte** ††).“ — Wahre Philoſophie, oder Weisheit und See-

*) Ἡδιστη δε των κατ᾽ αρετην ενεργειων, ἡ κατα την σοφιαν εστι. *De Mor. X, 7. p. 80.*

**) Ὡστε καν ὅυτως ειη ὁ σοφος μαλιστ᾽ ευδαιμων. *De mor. X, 9. p. 82.*

†) Nehmlich der Weiſe, bauet und bearbeitet den Verſtand, und trägt für das Sorge, was das Beſte und den Göttern am nächſten verwandt iſt.

††) Ὁ δε κατα νουν ενεργων, και τουτον θεραπευων, και διακειμενος αριστα, και θεοφιλεστατος εοικεν ειναι. ει γαρ τις επιμελεια των ανθρωπινων ὑπο θεων γινεται, ὡσπερ δοκει, και ειη αν ευλογον, χαιρειν τε αυτους τῳ αριστῳ και τῳ συγγενεστατῳ. τουτο δ᾽ αν ειη ὁ νους. και τους αγαπωντας μαλιστα τουτο και τιμωντας, αντευποιειν, ὡς των φιλων αυτοις επιμελουμε-

Seeligkeit, ſind alſo bei'm Ariſtoteles gleichvielbedeutend. Er betrachtet den Verſtand, als die Quelle der Seeligkeit, und läßt dieſelbe (die Seeligkeit) in den Operationen des Verſtandes in dem reinſten Gebrauch deſſelben beſtehn *).

§. 84.

Der Seeligkeit **) — von der er ſagt, daß ſie nichts Fremdes bedürfe, ſondern ſich ſelbſt genug ſey ***) — und Weisheit, giebt er die Nahmen θεωρια und θεωρητικη; die Beſchäftigungen des Weiſen, beſtehn im θεωρειν †). (Ich kann dieſe Worte: θεωρια, θεωρητικη und θεωρειν, nicht deutſch geben, weil weder unſre, noch irgend eine neuere Sprache, ſolche Worte hat, um den eigentlichen Sinn derſelben ausdrücken zu können). — Seeligkeit iſt, unſerm Philoſophen zufolge, ſoviel als Tugend; gleiche Bewandtniß habe es mit der Weisheit: denn er ſagt, die See-

λυμενυς. ὁτι δε ταυτα παντα τῳ σοφῳ μαλιστα ὑπαρχει, ουκ αδηλον. θεοφιλεστατος αρα. τον αυτον δ' εικος και ευδαιμονεστατον. *Mor.* X, 9. p. 81.

*) Dies zeigt unter andern auch noch folgende Stelle an: και τῳ ανθρωπῳ δη ὁ κατα τον νουν βιος, ειπερ μαλιστα τουτο ανθρωπος. οὑτος αρα και ευδαιμονεστατος. *De mor.* X, 7. p. 81.

**) Ἡτε λεγομενη αυταρκεια, περι την θεωρητικην μαλιστ' αν ειη, †) — Ἡ δε τελεια ευδαιμονια, ὁτι θεωρητικη τις εστιν ενεργεια, και εντευθεν αν φανειη ††) — Ὡστ' αν ειη ἡ ευδαιμονια θεωρια. *De mor.* X, 8. p. 82.

†) *Mor.* X, 7. p. 80.

††) *Mor.* X, 8. p. 81.

***) Ουδενος γαρ ενδεης ἡ ευδαιμονια, αλλ' αυταρκης. *De mor.* X, 6. p. 79.

†) Ὁ δε σοφος, και καθ' αὑτον ων, δυναται θεωρειν. *Mor.* X, 7. p. 80.

Seeligkeit beſtehe in einer auf die Tugend gerichteten Würkſamkeit *). Derjenigen, auf die Tugend gerichteten Würkſamkeit aber, welche auf Weisheit gegründet ſey, giebt er unter den übrigen den Vorzug: „Die Wolluſt,“ ſagt er, „ſey der Seeligkeit beigemiſcht. Die größte Wolluſt aber, gewähre diejenige auf Tugend gerichtete Würkſamkeit, welche auf Weisheit ſich gründe. Die Weisheit oder Philoſophie ſcheine daher die allergrößte und verwundrungswürdigſte Wolluſt — ſowohl was die Reinigkeit, als auch Unveränderlichkeit derſelben betreffe — zu gewähren **).“ — Der Meinung des Ariſtoteles nach, ſind alſo **Philoſophie** oder **Weisheit**, **Seeligkeit**, θεωρια und **Tugend** gleichviel bedeutend.

*) Ἡ ευδαιμονια ψυχης ενεργεια τις κατ᾽ αρετην τελειαν †) — Ἡ ευδαιμονια, κατ᾽ αρετην ενεργεια ††) — Εσται γαρ ὁ βιος ευδαιμων, τȣ κατα την αρετην ενεργȣντος. *Mor. X, 9. p. 82.*

†) *Mor. I. 13. p. 6.*

††) *Mor. X, 7. p. 80.*

**) Οιομεθα τε δειν ἡδονην παραμεμιχθαι τῃ ευδαιμονιᾳ; ἡδιστη δε των κατ᾽ αρετην ενεργειων, ἡ κατα την σοφιαν ὁμολογȣμενως εστι. δοκει γȣν ἡ σοφια †) θαυμαστας ἡδονας εχειν καθαριοτητι και τῳ βεβαιῳ. *Mor. X, 7. p. 80.*

†) Nach einer andern Lesart, ſteht, ſtatt σοφια, φιλοσοφια.

Zwei=

Zweites Kapitel.

Unter der Würkſamkeit des reinen Verſtandes, durch welche ſich das Beſtreben der, in der θεωρια, oder in der Seeligkeit und Tugend beſtehenden, wahren Philoſophie äuſſert, muß keine bloße Würkſamkeit im Denken, ſondern auch eine thätige Würkſamkeit im Handeln verſtanden werden.

§. 85.

Ariſtoteles läßt die, in der θεωρια, oder in der Seeligkeit und Tugend, beſtehende Philoſophie nicht im bloßen Empfinden und Denken — d. i. in innern Gedankenbeſchäftigungen — beſtehn, ſondern er beſchreibt ſie als etwas Thätiges und Würkſames, das Gegenſtände würklich mache und hervorbringe. Folgende Erklärungen dieſes Schriftſtellers, geben hierüber die gehörige Auskunft: Die Weisheit, die er θεωρητικη nennet, ſtellet, ihm zufolge, etwas Machendes und Würkendes vor *). Er ſagt ausdrücklich, daß die Seeligkeit in der Thätigkeit und Würkſamkeit beſtehe **), und zwar in einer auf die vollkommenſte Tugend gerichteten Würkſamkeit ***): Seeligkeit ſey Würkſamkeit der Seele †). Es ſey falſch, daß ein

*) Αἱ δε θεωρητικαι, των ποητικων. *Met. I, 1. p. 484.*

**) Λεγουσιν ἡμιν ενεργειαν τινα την ευδαιμονιαν. *Mor. I, 11. p. 6.*

***) Ειρηται γαρ ψυχης ενεργεια κατ᾽ αρετην ποια τις †). — Ἡ ευδαιμονια ψυχης ενεργεια τις κατ αρετην τελειαν. *Mor. I, 13. p. 8.*

†) *Mor. I, 10. p. 6.*

†) Την ευδαιμονιαν, ψυχης ενεργειαν λεγομεν. *Mor. X, 13. p. 8.*

ein unthätiges Leben, mehr Lob verdiene, als ein handelndes: denn die Seeligkeit, beſtehe in der Handlung; ſie ſey eine πραξις *). Unter πραξις aber, begreift er würkliche Handlungen **). — Die Seeligkeit ſey keine εξις. Denn wenn dies ſich ſo verhielt, ſo könne auch der, der immer ſchlafe, und nur ein Pflanzenleben führe, der Seeligkeit theilhaftig werden. Dieſes aber könne nicht als wahrſcheinlich angenommen werden: indem die Seeligkeit vielmehr als eine Würkſamkeit anzuſehen ſey ***). — „Die Seeligkeit beſteht nicht im Scherz und Spiel. — Die Seeligkeit iſt der Zweck. — **Anacharſis** iſt der Meinung, man ſpiele deswegen, um dadurch zur Arbeit wieder deſto geſchickter zu werden. Denn Spiel ſcheint ſoviel als Ruhe zu ſeyn. Weil wir nicht im Stande ſind, beſtändig in einem fort zu arbeiten, ſo bedürfen wir bisweilen der Ruhe. Die Ruhe iſt alſo nicht der Zweck, denn um würkſam ſeyn zu können †), überlaſſen wir uns bisweilen der Ruhe. Ein ſeeliges Leben nun, ſcheinet ein ſolches zu ſeyn, das auf die Tugend gerichtet iſt. Ein ſolches ſeeliges Leben aber, beſteht in der Thätigkeit und Arbeit, nicht im Spiel und der Ruhe ††).“

§. 86.

*) Το δε μαλλον επαινειν το απραγειν του πραττειν, ουκ αληθες: ἡ γαρ ευδαιμονια πραξις εστιν. *De Repub. VII, 3. p. 258.*

**) Πρακτικης δ' εργον. *Met II, 1. p. 494.*

***) Ειπομεν δ', ότι ουκ εστιν ἑξις (ἡ ευδαιμονια). και γαρ τῳ καθευδοντι δια βιου ὑπαρχοι αν, φυτου ζωντι βιον. ει δη ταυτα μη αρεσκει, αλλα μαλλον εις ενεργειαν τινα θετεον. *Mor. X. 6. p. 79.*

†) Die Verbindung und der Zuſammenhang in dem hier das Wort ενεργεια ſteht, zeigt an: daß Ariſtoteles unter ενεργεια (**Würkſamkeit**), eine thätige, auf Werke und Handlungen gerichtete Würkſamkeit verſtehe.

††) Ουκ εν παιδιᾳ αρα ἡ ευδαιμονια. — τελος αυτη (ἡ ευδαιμονια). — παιζειν δ' ὁπως σπουδαζῃ, κατ' Αναχαρσιν,

§. 86.

Auch die Tugend ſtellet er als etwas würkſames und thätiges vor: „Durch die Tugend der Seele, leben wir glückſeelig. Seelig leben und recht handeln, iſt eben ſo viel, als ſeelig ſeyn. Seelig alſo zu ſeyn und die Seeligkeit macht ein ſeeliges Leben aus. Das ſeelige Leben aber, beſteht in einem Leben, das der Tugend gemäß iſt. Dieſes alſo iſt der lezte Zweck, die Seeligkeit und das Beſte. Die Seeligkeit beſteht demnach im Handeln und in der Würkſamkeit. — Hieraus wird man einſehn, was unter Würkſamkeit zu verſtehen iſt. Nehmlich im Träumen und Schlafen beſteht ſie nicht. Denn den Menſchen pflegen wir nicht ſeelig zu nennen, der ſein ganzes Leben hindurch ſchläft. Ein ſolcher Menſch lebt zwar, aber ſein Leben iſt nicht der Tugend gemäß; indem ein der Tugend gemäßes Leben, ein würkſames Leben iſt. — Seeligkeit iſt Würkſamkeit der vollkommenſten Tugend *).“ — „Die Seeligkeit

ορθως εχειν δοκει. αναπαυσει γαρ εοικεν ἡ παιδια. αδυνατουντες δε συνεχως πονειν, αναπαυσεως δεονται. ὐ δη τελος, ἡ αναπαυσις. γινεται γαρ ἑνεκα της ΕΝΕΡΓΕΙΑΣ. δοκει δ' ὁ ευδαιμων βιος κατ' αρετην ειναι. ὁυτος δε σπουδαιος, αλλ' ὐκ εν παιδιᾳ. *De mor.* X, 6. p. 80.

*) Δια την της ψυχης αρετην αρα ευ ζησομεν. το δε γε ευ ζην και ευ πραττειν, ὐθεν αλλο ἢ το ευδαιμονειν λεγομεν. το αρα ευδαιμονειν και ἡ ευδαιμονια, εν τῳ ευ ζην εστι. το δ' ευ ζην εν τῳ κατα τας αρετας ζην. τὐτ' αρα εστι τελος και ἡ ευδαιμονια και το αριστον. εν χρησει τοινυν τινι αν ειη και ενεργειᾳ, ἡ ευδαιμονια. — ὁτι δε ενεργεια εστιν, ιδοι αν τις και εντευθεν. εν γαρ τοις ὑπνοις, ὁιον ει τις καθευδει δια βιὐ, τον τοιὐτον ὐ πανυ βυλομεθα λεγειν ευδαιμονα ειναι. το μεν γαρ ζην αυτῳ ὑπαρχει. αλλα το ζην αυτῳ κατα τας αρετας, ὐχ ὑπαρχει, ὁ ην κατα την ενεργειαν. — της γαρ τελειας αρετης ἡ ενεργεια, ευδαιμονια. *Mag. moral.* I, 4. p. 88.

ligkeit beſteht in einer der Tugend gemäßen Würkſamkeit. Es dürfte aber in der That kein geringer Unterſchied zwiſchen dem ſeyn: ob das **Beſte** in einem bloßen Beſiz, oder **in einer Verrichtung würklicher Handlungen** beſtehe; ob es in einer bloßen Eigenſchaft und Beſchaffenheit (ἑξει), oder in etwas Thätigem und Würkſamen beſtehe. Denn es kann ſich zutragen, daß eine bei jemand vorhandene Beſchaffenheit, dennoch gar nichts Gutes würkt und hervorbringt: wie z. E. der Fall iſt, wenn ein Menſch ſchläft, oder auf andre Weiſe ſein Leben in Trägheit zubringt. Allein dieſe Bewandniß hat es mit der Würkſamkeit (ενεργεια) nicht. Denn dieſe muß, ihrer Natur nach, nothwendig Handlungen verrichten; und zwar ſolche Handlungen, die gut und recht ſind. So werden in den Olympiſchen Spielen, nicht die Schönſten, und die, welche die Stärke blos als Eigenſchaft beſitzen, gekrönet, ſondern nur die, welche kämpfen, und ihre Stärke anwenden und thätig äuſſern. Denn unter dieſen überwinden einige. Eben ſo werden in dem Leben nur die, welche recht handeln, des Schönen und Guten theilhaftig *).

§. 87.

Aus allem dieſem erhellet nun, daß Ariſtoteles unter der Würkſamkeit des Verſtandes, unter der Philoſo-

*) Ταυτης (ευδαιμονιας) γαρ εστιν ἡ κατ' αυτην (αρετην) ενεργεια. διαφερει δε ισως ȣ μικρον εν κτησει η χρησει το αριστον ὑπολαμβανειν και εν ἑξει ἡ ενεργεια. την μεν γαρ ἑξιν ενδεχεται μηδεν αγαθον αποτελειν ὑπαρχȣσαν, οἱον τῳ καθευδοντι η και αλλως πως εξηργηκοτι. την δε ενεργειαν ȣχ οἱον τε· πραξει γαρ εξ αναγκης, και ευ πραξει. ὡσπερ δε ολυμπιασιν ȣχ οἱ καλλιστοι και ισχυροτατοι στεφανȣνται, αλλ' οἱ αγωνιζομενοι. τȣτων γαρ τινες νικωσιν. ὑτω και των εν τῳ βιῳ καλων καγαθων οἱ πραττοντες ορθως, επηβολοι γιγνονται. *De mor. I, 9. p. 5.*

loſophie, oder Weisheit, unter der θεωρια und Tugend, keine blos das Empfinden und Denken an ſich betreffende Würkſamkeit, keine leere Spekulation, ſondern eine ſolche Würkſamkeit verſtehe, durch welche, vermöge der Kraft der Seele und des Denkens, würkliche Gegenſtände verurſacht werden; mithin ein ſolches Denken, das in einer Handlung beſteht, und Etwas würklich macht.

Drittes Hauptſtük.

Das würkſame Denken und Erkennen des reinen Verſtandes, iſt ein aus ſich ſelbſt geſchöpftes Denken und Hervorbringen.

§. 88.

Unter dieſer Würkſamkeit des reinen Verſtandes, unter der Weisheit, Seeligkeit und Tugend, verſteht Ariſtoteles ein Denken und Handeln innerlich aus ſich ſelbſt; ein Hervorbringen aus ſich ſelbſt; ein Ausflieſſen aus ſich ſelbſt: Nicht ein ſolches Denken und Handeln, das von Auſſen, durch Bilder, Vorſtellungen und Begriffe äuſſerer ſinnlicher Gegenſtände, zur Würkſamkeit beſtimmt wird. Alle Ideale, Bilder und Vorſtellungen, die der Weiſe, Seelige und Tugendhafte, durch Handlungen realiſirt, ſind innerlich im reinen Verſtande, als ihrer Urquelle gegründet. Es ſind Urbilder des reinen Verſtandes, die er aus ſich ſelbſt ſchöpft; die er, durch ſein Würken und Thun, nachahmt, und dadurch etwas würkliches hervorbringt. Das nun, was er durch dieſe Handlungen würklich macht, iſt eine Nachahmung des in dem reinen Verſtande liegenden Urbildes. Dieſe Urbilder des reinen Verſtandes aber, ſind Nachahmungen der Urbilder des gött-

göttlichen νȣς; als welche die an ſich wahren und würk-
lichen Dinge vorſtellen.

Erſtes Kapitel.

Das würkſame Erkennen und Denken des göttlichen νȣς, iſt ein aus ſich ſelbſt geſchöpftes Denken und Hervorbringen.

§. 89.

Schon im erſten Bande dieſer **Verſuche**, zeigte ich, daß Ariſtoteles — ſo wie Plato und die übrigen metaphyſiſchen Philoſophen — das Erkennen und Denken des göttlichen νȣς, zugleich in einem Verurſachen und Hervorbringen der gedachten Gegenſtände ſelbſt habe beſtehen laſſen *). Unſer Philoſoph läßt das Leben und Weſen des göttlichen νȣς, in der θεωρια und ενεϱγεια beſtehn, d. i. in einem von Ewigkeit immer fortdaurenden würkenden Erkennen und Denken. „Die θεωϱια," ſagt er, „iſt das Allerlieblichſte und Beſte. Wenn nun Gott von Ewigkeit ſeelig iſt, wir aber, es nur bisweilen ſind, ſo muß er was Auſſerordentliches und Herrliches ſeyn. Auch das Leben wohnt in ihm. Denn die Würkſamkeit (ενεϱγεια) des νȣς iſt das Leben. Jener (der νȣς) aber, iſt die ενεϱγεια ſelbſt. Sein Leben, welches ewig und das Allerbeſte iſt, beſteht in der ενεϱγεια an ſich ſelbſt. Wir ſagen aber, daß Gott ein ewiges und das allerbeſte Leben führe. In Gott wohnet alſo, ein unveränderliches, in einem fort gehendes Leben. Denn eben dies iſt Gott **)." —

 Die-

*) **Erſter Band dieſer Verſuche.** Theil 4. Abſchn. 2. Hauptſt. 3. Kap. 3. S. 342-366.

**) Ἡ Θεωϱια το ἡδιστον και αϱιστον. ει ȣν ὅτως ευ εχει, ὡς ἡμεις ποτε, ὁ Θεος αει θαυμαστον. και ζωη δε γε ειυπαϱχει.

Dieſer Erklärung des Ariſtoteles zufolge, beſteht alſo das Weſen und Leben des νȣς, in einem von Ewigkeit immer würkenden Erkennen und Denken. Durch daſſelbe ſtrömt er ſich in die intelligible Materie aus, und bringt in derſelben das an ſich **Wahre und Würkliche** hervor. Er macht dadurch die Urbilder ſeines Denkens in jedem Augenblick zu würklichen Gegenſtänden ſelbſt. — Der reinſten innigſten Bedeutung nach, ſtellen die Gedanken des νȣς an ſich, ohne ihre Vereinigung mit der intelligiblen Materie, keine eigentlichen Subſtanzen vor. Sie ſind aber immer unzertrennlich mit der Subſtanzialität verbunden. Die intelligiblen Subſtanzen, ſind die, durch die ſchöpferiſche Würkſamkeit der Gedanken des νȣς, von Ewigkeit her erzielten Reſultate. Da aber dieſer Unterſchied der Gedanken des νȣς an ſich, zwiſchen dem, wenn ſie ſich in ihrer Vereinigung mit der intelligiblen Materie befinden, nicht genau durch Nahmen bezeichnet und ausgedrückt werden kann; ſo ſagt man nicht mit Unrecht: ſie ſind Subſtanzen, d. i. die gedachte Sache ſelbſt. Denn ſie drücken von Ewigkeit her, die reinſte Realität aus; ſie ſind mit derſelben unzertrennlich verbunden. So ſind die Sonnenſtrahlen, indem ſie unmittelbar aus ihrem Urweſen hervorſtralen, etwas reines, das abgeſondert für ſich beſteht. Allein in ſofern ſie ſich, in ihrer würkenden, hervorbringenden Kraſt, mittheilen, vereinigen ſie ſich mit dem hervorgebrachten Gegenſtande, und gehen in denſelben über. Dieſe jeden Augenblick in Subſtanzen übergehenden Urbilder des göttlichen νȣς nennet Plato, **ewige Götter**, *ζωα νοητα* und **Ideen**.

Daß

χει. ἡ γαρ νȣ ενεργεια, ζωη. εκεινος δε ἡ ενεργεια. ενεργεια δε ἡ καθ' αὑτην, εκεινȣ ζωη αριστη και αϊδιος. φαμεν δε τον θεον ειναι ζωον αϊδιον, αριστον. ὡστε ζωη και αιων συνεχης και αϊδιος ὑπαρχει τῳ θεῳ. τȣτο γαρ ὁ θεος. *Met. XI.* 7. *p.* 56[illegible].

Daß aber Ariſtoteles auch in der Lehre von den Ideen, mit dem Plato übereinſtimme, beweiſe ich in den über dieſen Gegenſtand beſonders angeſtellten Unterſuchungen dieſes vierten Buchs *).

§. 90.

Izt werde ich noch einige beſondre Zeugniſſe aus dem Ariſtoteles darüber beibringen: daß der νους, bei ſeinem würkenden Denken und Erkennen, durch nichts von Auſſen beſtimmt werde, ſondern alles aus ſich ſelbſt ſchöpfe und hervorbringe. „Nimmt man an," ſagt unſer Philoſoph, „daß der νους, die Subſtanz, das Subſtratum deſſelben iſt **), ſo fragt ſich abermahls: was er alsdann erkennet? ſich ſelbſt, oder Etwas Fremdes, auſſer ihm? Erſtreckt ſich ſein Erkennen auf was Fremdes, auſſer ihm, ſo müſſen wir wieder fragen: ob er immer ein und eben daſſelbe, oder auch wieder was anders erkenne? Ferner: ob was drauf ankomme, entweder gar kein Gutes und Schönes, oder grade zu alles und jedes, ohne Ausnahme, zu erkennen? oder ob es nicht ungereimt ſey, anzunehmen, daß der νους nur einiges Gute erkenne? Es iſt aber ganz offenbar und ausgemacht, daß dasjenige, welches erkennet, das Göttlichſte und Ehrwürdigſte vorſtellt, und keiner Veränderung unterworfen iſt. Denn vermöge der Veränderung und Bewegung würde es an ſeinen Vorzügen und Vollkommenheiten Abbruch leiden. **Wäre der νους nicht das Erkennen ſelbſt**, ſo daß ſol-

*) Man ſehe hierüber im Vorhergehenden, §. 62-71.

) Ich verweiſe bei dieſer Stelle meine Leſer auf den erſten Band dieſer **Verſuche, wo ich das dunkle und ſchwere Kapitel des Ariſtoteles, woraus ich dieſe Stelle hier wieder abſchreibe, überſetze und erkläre, und auch gegenwärtige Stelle erkläre. **Erſter Band Theil 4.** S. 356-360.

ches nur als Potenz bei ihm ſtatt fände *), ſo würde, dieſem zuſolge, erſtlich das Erkennen nicht nur was Mühſeeliges und Beſchwerliches für ihn ſeyn; ſondern es würde zweitens auch das Erkannte (νοȣμενον), vortreflicher ſeyn müſſen, als der νȣς. Denn bei einem ſolchen Erkennen, das vermöge der Potenz ſtatt findet, wird dem Erkennenden auch das Böſe erkennbar gemacht **). Ein ſolches Erkenntniß muß alſo vermieden werden; indem es beſſer iſt, einige Dinge nicht zu ſehen, als ſie zu ſehen. Denn das Erkennen würde alsdann nicht für Etwas, das das Beſte iſt, gelten können. **Der νȣς erkennet ſich alſo ſelbſt**, weil er das Beſte iſt, und ſein Erkennen beſteht daher, in dem Erkennen des von ihm Erkannten, d. i. ſeiner eignen Gedanken ***)." — Wir ſehen aus dieſer Stelle, daß

*) Auch dieſe dunkle Stelle habe ich S. 358. erklärt.

**) Zum beſſern Verſtehn dieſer Worte, will ich die ſie erklärende Anmerkung aus dem erſten Theile abſchreiben. Ich ſage daſelbſt: „Wenn jemand aus Potenz erkennet, d. i. aus ſich ſelbſt nicht unmittelbar erkennt, ſondern durch fremde Gegenſtände auſſer ihm, die Erkenntniß entſteht, ſo muß er auch das, als erkennbarer Gegenſtand, ihm vorſchwebende Böſe und Unangenehme erkennen; welches aber der Fall nicht iſt, wenn der νȣς nichts Fremdes, ſondern alles aus ſich ſelbſt erkennt: weil er alsdann, wenn er nichts Fremdes erkennt, nichts Böſes erkennen kann. Aus dieſer Erklärung des Ariſtoteles erhellet, daß er bei dem νȣς keine unmittelbare Erkenntniß der ſinnlichen Gegenſtände in dieſer Welt angenommen habe; indem bei dieſen viel Böſes ſtatt findet; das Erkennen hievon aber, wie er ſagt, bei dem νȣς — als dem Allerbeſten — nicht vorausgeſezt werden könne, weil dadurch eine Unvollkommenheit für ihn entſtehn würde.

***) Ετι δε ειτε νȣς ἡ ȣσια αυτȣ, ειτε νοησις εςι, τι νοει? η γαρ αυτος αὑτον, η ἑτερον τι? και ει ἑτερον τι, η το

αυτο

daß Ariſtoteles das würkende Denken und Erkennen des νȣς, für ein aus ſich ſelbſt Hervorbringen und Würken, für ein Ausfließen aus ſich ſelbſt erkläret.

§. 91.

Eben dieſe Meinung äuſſert Ariſtoteles auch noch in andern Stellen, wo er ausdrücklich behauptet, daß das Denken und Würken Gottes, durch nichts Aeuſſeres beſtimmt werde. „Die Götter," ſagt er, „haben wir für die allerglücklichſten und ſeeligſten Weſen erkläret; welche Handlungen aber dürften wir wohl den Göttern bei ihrer Würkſamkeit zueignen können? Sollen wir ihnen etwa Handlungen der Gerechtigkeit beilegen? Allein würden uns die Götter nicht lächerlich und verächtlich vorkommen, wenn ſie z. E. unter ſich Geſchäfte hätten, Verträge ſchlöſſen, und die einander anvertrauten Pfänder wieder herausgäben, und andre dergleichen Dinge mehr? oder ſollen wir ihnen Handlungen der Stärke zuſchreiben u. ſ. w. *)." Ariſtoteles

αυτο αει, η αλλο? πότερον ȣν διαφερει τι, η ȣδεν, το νοειν το καλον, η το τυχον? η και ατοπον, το διανοεισθαι περι ενιων? δηλον τοινυν, ότι το θειοτατον και τιμιωτατον νοει, και ȣ μεταβαλλει. εις χειρον γαρ ἡ μεταβολη και ἡ κινησις τις ηδη το τοιȣτον. πρωτον μεν ȣν ει μη νοησις εστιν αλλα δυναμις, ευλογον επιπονον ειναι το συνεχες αυτῳ της νοησεως. επειτα δηλον, ότι αλλο τι αν ειη τιμιωτερον, η νȣς, το νοȣμενον. και γαρ το νοειν και ἡ νοησις ὑπαρξει, και το χειριστον νοȣντι. ὡστε φευκτον τȣτο. και γαρ μη ὁραν ενια, κρειττον η ὁραν. ȣκ αν ειη το αριστον ἡ νοησις. αὑτον αρα νοει, ειπερ εστι το κρατιστον. και εστιν ἡ νοησις, νοησεως νοησις. *Met. XII, 9. p. 564.*

*) Τȣς θεȣς γαρ μαλιστα ὑπειληφαμεν μακαριȣς και ευδαιμονας ειναι. πραξεις δε ποιας απονειμαι χρεων αυτοις? ποτερα τας δικαιας? η γελοιοι φανȣνται συναλλαττοντες και παρακαταθηκας αποδιδοντες, και ὁσα αλλα τοιαυτα? αλλα τας ανδρειȣς? κ. τ. λ. *De Mor. X, 8. p. 81.*

les führt in dem, was er hier weiter ſagt, noch mehr dergleichen Beiſpiele an, um dadurch zu zeigen, daß Gott kein dergleichen äuſſeres Denken und Würken, menſchlicher Weiſe gemäß zukomme. Nachdem er nun durch noch mehrere Beiſpiele dieſer Art, dies gehörig ins Licht zu ſetzen geſucht, fährt er fort auf folgende Weiſe zu reden: „Alles, was dergleichen hier beſchriebene Handlungen betrift, wenn ſie von den Göttern verrichtet werden ſollen, ſcheinet für ſie zu klein und ihrer unwürdig zu ſeyn. Alle aber, eignen ihnen doch ein würkliches Leben, mithin auch Thätigkeit und Würkſamkeit zu. Denn wir müſſen ſie uns nicht, gleich dem Endymion, wie ſchlafende Weſen vorſtellen. Wenn alſo dem, was lebendig iſt, das Handeln, ja ſogar auch das Würken abgeſprochen wird *), was kann ihm da anders übrig bleiben, als die θεωρια? Es muß alſo die Würkſamkeit Gottes, die in der allergrößten Seeligkeit beſteht, die θεωρητικη ενεργεια ſeyn. Und bei den Menſchen, iſt diejenige Würkſamkeit die ſeeligſte, welche der Würkſamkeit Gottes am meiſten verwandt und am ähnlichſten iſt **)." — „Derjenige, der würklich Handlungen verrichten ſoll, muß nicht blos Tugend, ſondern auch Kraft zu ihrer Vollbringung beſitzen. Wenn alſo die Meinung wahr und gegründet iſt, daß die Seeligkeit, in der Vollbringung

*) Ariſtoteles verſteht hierunter nicht das Würken und Handeln überhaupt, ſondern das Würken und Handeln, auf die vorhin beſchriebene menſchliche Weiſe.

**) Διεξιασι δε παντα φαινοιτ' αν τα περι τας πραξεις, μικρα, και αναξια θεων. αλλα μην ζην τε παντες ὑπειληφασιν αυτους. και ενεργειν αρα. ου γαρ δη καθευδειν, ὡσπερ τον Ενδυμιωνα. τῳ δη ζωντι του πραττειν αφῃρημενῳ, ετι δε μαλλον του ποιειν, τι λειπεται πλην θεωριας? ὡστε ἡ του θεου ενεργεια, μακαριοτητι διαφερουσα, θεωρητικη αν ειη. και των ανθρωπινων δη ἡ ταυτῃ συγγενεστατη, ευδαιμονικωτατη. De mor. X, 8. p. 81.

gung guter Handlungen beſtehe; ſo muß, für einen Staat, ſo wie auch für jeden einzelnen Menſchen überhaupt, ein ſolches Leben das beſte ſeyn, das thätig und würkſam iſt. Allein es iſt nicht nöthig, wie manche meinen, daß man bei dieſem handelnden, würkſamen Leben, auf fremde Dinge auſſer uns, Rückſicht nehme, und durch ſie ſich beſtimmen laſſe. Eben ſo wenig ſind nur die Gedanken nothwendig würkſam und hervorbringend, welche aus dem Handeln um der Dinge willen, die geſchehn, entſtehen *). Gegentheils ſind es vielmehr die innern an ſich vollkommnen Gedanken und θεωρίαι, die um ihrer ſelbſt willen im Verſtande gedacht werden. Denn das Vollbringen guter Handlungen, iſt der lezte Zweck, folglich iſt dies eine gewiſſe Handlung. Wir behaupten daher, daß diejenigen vielmehr vorzüglich handeln und würkſam ſind, und die äuſſern Handlungen beſtimmen und dirigiren, welche, durch innere Gedanken des Verſtandes, als Urheber und Baumeiſter, Etwas hervorbringen. Es folgt demnach nicht nothwendig, daß z. E. die ganz allein und abgeſondert liegenden Staaten, die für ſich ſelbſt leben und ihre Lebensweiſen beſtimmen, unthätig und müßig ſeyn müſſen. Denn auf dieſe Weiſe, wür-

*) Nehmlich ſolche Gedanken, die nicht aus dem reinen Verſtande ſelbſt fließen, ſondern die, nebſt ihren Endzwecken, durch ſinnliche Dinge von auſſen beſtimmt und hervorgebracht werden. Hier in dieſem Falle, bringt der äuſſere ſinnliche Gegenſtand, den Gedanken und die Abſicht hervor, und der Verſtand iſt hiebei nicht in ſich ſelbſt thätig und würkſam. Dem Ariſtoteles aber zufolge, ſoll hier der Gegenſtand, nicht den Gedanken, ſondern der Gedanke des reinen Verſtandes, ſoll den Gegenſtand hervorbringen d. i. eine Nachahmung deſſelben durch Hervorbringung eines würklichen Objekts, in der Sinnenwelt verurſachen. Die Gedanken des reinen Verſtandes, ſollen daher, den Gegenſtänden vorhergehn, ſie verurſachen; nicht aber ſollen ſie durch dieſe Gegenſtände ſelbſt verurſacht werden.

würden Gott und die ganze Welt gar ſehr müſſig und unthätig ſeyn, weil dieſe, auſſer ihren innern, natürlichen, aus ihnen ſelbſt entſtehenden Handlungen, keine vollbringen, die äuſſerlich ſind *), zu denen ſie durch etwas Aeuſſeres beſtimmt werden **)." —

§. 92.

In den beiden hier abgeſchriebenen Stellen, eignet alſo Ariſtoteles, Gott nur ſolche Vorſtellungen und Handlungen zu, die in der innern Natur ſeines Verſtandes ihren einzigen Grund haben. Die Gedanken Gottes, ſind daher keine Bilder und Darſtellungen äuſſerer Dinge; ſie werden durch leztere nicht hervorgebracht, ſondern ſie bringen dieſe vielmehr ſelbſt hervor.

Zwei-

*) Nehmlich weder Gott, noch die Welt, werden durch Etwas auſſer ihnen — die Welt, nicht durch eine andre Welt — zu ihren Operationen beſtimmt. Die Operationen derſelben, entſtehn innerlich aus ihnen ſelbſt; haben ihren Grund ganz allein in ihnen ſelbſt, nicht in etwas Aeuſſerm.

**) Δει δ'ου μονον αρετην, αλλα και δυναμιν ὑπαρχειν, καθ' ἡν εσται πρακτικος. αλλ' ει ταυτα λεγεται καλως, και την ευδαιμονιαν ευπραγιαν θετεον, και κοινη πασης πολεως αν ειη και καθ' ἑκαστον αριστος βιος ὁ πρακτικος. αλλα τον πρακτικον ουκ αναγκαιον ειναι προς ἑτερους, καθαπερ οιονται τινες. ουδε τας διανοιας ειναι μονας ταυτας πρακτικας, τας των αποβαινοντων χαριν γιγνομενας εκ του πραττειν, αλλα πολυ μαλλον τας αυτοτελεις και τας ἁυτων ἑνεκεν θεωριας και διανοησεις. ἡ γαρ ευπραξια τελος. ὡστε και πραξις τις. μαλιστα δε και πραττειν λεγομεν, και κυριως των εξωτερικων πραξεων, τους ταις διανοιαις αρχιτεκτονας. αλλα μην, ουδ' απρακτειν αναγκαιον τας καθ' ἁυτας πολεις ἱδρυμενας, και ζην ουτω προῃρημενας. σχολη γαρ αν ὁ θεος εχοι καλως, και πας ὁ κοσμος, οἱς ουκ εισιν εξωτερικαι πραξεις, παρα τας οικειας τας αυτων. *De repub.* VII, 3. p. 258. 259.

Zweites Kapitel.

Wahrſcheinliche Bedeutung, die das Wort, *θεωρια*, in der metaphyſiſchen Philoſophie gehabt.

§. 93.

Doch ehe ich weiter gehe, muß ich zuvor beiläufig noch Etwas anmerken. Manche haben aus Unbekanntſchaft mit dem Geiſt der alten metaphyſiſchen Philoſophie, und weil ſie die philoſophiſche Sprache des Ariſtoteles nicht verſtanden, wegen deſſen, daß er die Würkſamkeit Gottes in der *θεωρια* beſtehn läßt *), ihn beſchuldigt, er mache Gott zu einem ganz unthätigen Weſen, das ein beſchauliches Leben führe und ſich mit ſeinen eignen innern Spekulationen beſchäftige. Allein dem ganzen Geiſt der Ariſtoteliſchen Philoſophie zufolge — da er auch ausdrücklich, Gott eine Regierung und Vorſehung über die Menſchen zueignet **) — und auch ſeinen Beſchreibungen und Erklärungen gemäß, die er in mehrern von mir angeführten Stellen, von Gott ***), und dem giebt, was er unter **Weisheit**, **Seeligkeit**, *θεωρια* und **Tugend** verſtehe — indem er ſie als etwas Handelndes und Thätiges beſchreibt — kann die *θεωρια*, in welcher die

*) *De morib. X, 8. p. 81.* — Man ſehe im Vorhergehenden, §. 91.

**) *Mor. X, 9. p. 82.* — Man ſehe im Vorhergehenden, §. 83. nach, wo ich dieſe Stelle abgeſchrieben und überſezt habe.

***) Wenn er ihn z. E. ſo oft als das Princip beſchreibt, das die Ordnung in der Weltbewegung verurſache †), und das Univerſum mit beſtändigen Erzeugungen erfülle: Συνεπληρωσε το ὁλον ὁ θεος, ἐνδελεχη ποιησας την γενεσιν. *Meteorolog. I, 10. p. 324.*

†) Man ſehe im Folgenden, §. 145—154.

die Würkſamkeit Gottes beſtehn ſoll, unmöglich das bedeuten, was man in ſpätern Zeiten unter θεωρια verſtand, nehmlich ein blos betrachtendes, beſchauliches Leben. Wir haben in den neuern Sprachen keine Benennung, um den Sinn und Geiſt dieſes Worts auszudrücken, den Ariſtoteles mit demſelben verknüpfte.

§. 94.

Ich theile folgende Vermuthung über die Entſtehung und erſte eigentliche Bedeutung dieſes Worts mit: Soviel wiſſen wir nun, daß θεωρια das anzeigt, wenn der reine Verſtand, innerlich aus ſich ſelbſt ſeine Gedanken ſchöpft, und durch dieſe Etwas würklich macht. Plato und die metaphyſiſchen Philoſophen, halten den menſchlichen Verſtand, für etwas Göttliches, das der Gottheit verwandt ſey, und einen göttlichen Urſprung habe *). Eben dieſer Meinung iſt auch Ariſtoteles: „Gott," ſagt er, „iſt überall, im ganzen Univerſum, und alles iſt wieder in Gott **). Das Göttliche, was in uns wohnet, beweget alles u. ſ. w. ***)." — „Der Menſch lebt nicht, in ſofern er Menſch iſt, ſondern in ſofern etwas Göttliches in ihm wohnet. Der Verſtand im Menſchen iſt was Göttliches †)" Auch noch in andern Stellen mehr erkläret er den Verſtand für etwas Göttliches

*) Im Folgenden, §. 114. 116.

**) Dieſer Lehrſatz, iſt nothwendiges Reſultat der Lehrſätze der metaphyſiſchen Philoſophie. Auch hierin ſtimmt alſo Ariſtoteles mit derſelben überein.

***) Δηλον δη ὡσπερ εν τῳ ὁλῳ θεος, και παντα εκεινῳ. κινει γαρ πως παντα το εν ἡμιν θειον. *Eudem.* VII, 14. p. 173.

†) Ου γαρ ᾗ ανθρωπος εστιν, ὁυτω βιωσεται, αλλ᾽ ᾗ θειον τι εν αυτῳ ὑπαρχει. — ει δη θειον ὁ νους προς τον ανθρωπον, κ. τ. λ. *De mor.* X, 7. p. 81.

liches *), für Etwas, das den Göttern verwandt ſey **). — Dieſem Lehrſaz zufolge, fließt das, bei der θεωρια ſtatt findende Denken und Würken des reinen Verſtandes, aus etwas Göttlichen. Nehmlich der Verſtand ſchöpft hiebei alles aus ſich ſelbſt. Sein Denken und Handeln fließt aus ihm ſelbſt, und zwar aus etwas Göttlichem, weil er göttlicher Natur iſt. Um ſo mehr nun findet dieſer Fall bei der θεωρια, in Rückſicht auf Gott, ſtatt.

§. 95.

Die bei der θεωρια vorgehenden Operationen, ſind alſo Ausflüſſe aus dem reinen Verſtande; Ausflüſſe aus etwas Göttlichem; Ausflüſſe aus dem göttlichen νες. Nun kommen die Worte θεωρια, θεωρητικος, von θεωρεω her. θεωρεω aber, kommt von θεος, **Gott**, und von ῥεω, **ich fließe**, her. θεωρεω würde dieſem nach ſoviel bedeuten, als: **ich fließe aus Gott**; und θεωρια und θεωρητικος würde mithin, ſeiner erſten Bedeutung nach, **einen Ausfluß aus was Göttlichem** anzeigen. Nun aber fließet, bei der θεωρια, das Denken und die Würkſamkeit, ganz allein aus dem reinen Verſtande. Dieſer aber iſt was Göttliches: Alſo u. ſ. w.

§. 96.

Aus dem hier Geſagten, wird ſich nun auch beſſer begreifen laſſen, warum die alten Schriftſteller, ſich der Nahmen θεωρια, θεωρητικη u. ſ. w. bedienen, wenn ſie von der (metaphyſiſchen) Philoſophie der Pytha-

*) Man ſehe im Folgenden, §. 104. wo ich dieſe Stelle abgeſchrieben.

**) Man ſehe im Vorhergehenden, §. 83. wo ich dieſe Stelle aus dem Ariſtoteles abgeſchrieben.

Pythagoräer und des Plato reden, und ſagen: lezterer habe dieſe ϑεωρητικην φιλοσοφιαν von den erſtern erlernt *). Auch wird man izt meine im dritten Buche dieſes zweiten Bandes vorkommende Behauptung mehr gegründet finden, daß die Worte: ϑεωρια, ϑεωρεω, ϑεωρητικη u. ſ. w. bei der Pythagoräiſchen Philoſophie, kein beſchauliches, unthätiges Leben bedeuteten **). — Zugleich aber ergiebt ſich nun auch hieraus eine neue Wahrſcheinlichkeit, daß Ariſtoteles in ſeiner Philoſophie, mit der metaphyſiſchen übereingeſtimmt; nehmlich, weil er, wie ich gezeigt, durch eben dieſelben Worte und Nahmen ***), mit denen die alten Schriftſteller die Pythagoräiſche und Platoniſche Philoſophie bezeichnen, das würkſame Denken des νȣς, und das ihn hierin nachahmende würkſame Denken des menſchlichen Verſtandes — als worin er die Philoſophie, Seeligkeit und Tugend beſtehn läßt — andeutet und bezeichnet.

Drittes Kapitel.

Das würkſame Erkennen und Denken des reinen Verſtandes der Menſchen, in welchem die Philoſophie beſteht, iſt ein aus ſich ſelbſt geſchöpftes Denken und Hervorbringen.

§. 97.

Izt komme ich auf das Vorhergehende zurück. Durch die bisher beigebrachten Thatſachen und Zeugniſſe

*) Man ſehe im Vorhergehenden: Buch 3. §. 5. 6. S. 77-80.

**) Im Vorhergehenden, Buch 3. §. 5. S. 77.

***) Nehmlich die Nahmen: ϑεωρια, ϑεωρεω, ϑεωρητικοι u. ſ. w.

niſſe iſt vorzüglich **dreierlei** dargethan worden: 1) daß, nach der Meinung des Ariſtoteles, die in der θεωρια, oder in der Seeligkeit und Tugend beſtehende Philoſophie, etwas Würkſames ſind das mit dem Denken, zugleich ein Hervorbringen würklicher Dinge verbindet; 2) daß Gott, als ein ſeeliges Weſen bei der θεωρια, ganz aus ſich ſelbſt denke und handele, und durch ſein Denken die Gegenſtände würklich mache; 3) daß die Gegenſtände, die der νȣς des höchſten Gottes — nicht der der Weltſeele, durch Mittheilung beiwohnende göttliche νȣς — durch ſein Denken unmittelbar würklich mache, die intelligible Subſtanzen ſind, welche Plato **Ideen** nennet.

§. 98.

Izt gehe ich in meinen Unterſuchungen weiter fort, um zu zeigen: daß Ariſtoteles, unter dem würkſamen Erkennen und Denken des reinen Verſtandes der Menſchen, in welchem er das Weſen der wahren Philoſophie beſtehn läßt, ein aus ſich ſelbſt geſchöpftes Denken und Hervorbringen verſtehe. Er läßt ſich unter andern, in folgende Erklärung hierüber ein: „Bei den Menſchen iſt diejenige Würkſamkeit, die ſeeligſte, welche der Würkſamkeit Gottes am ähnlichſten und am meiſten verwandt iſt; denn die Götter führen ein ſeeliges Leben; die Menſchen aber führen ein ſeeliges Leben, in ſofern ihre Würkſamkeit, ein Bild und eine Nachahmung der göttlichen Würkſamkeit iſt *).“ — Wenn nun, wie Ariſtoteles hier ſagt, die Menſchen nur dadurch zu der Seeligkeit — von der er ſoviel redet,

*) Των ανθρωπινων δη ἡ ταυτῃ (τῃ τȣ θεȣ ενεργειᾳ) συγγενεστατη, ευδαιμονικωτατη. τοις μεν γαρ θεοις πας ὁ βιος μακαριος. τοις δ' ανθρωποις, εφ' ὁσον ὁμοιωμα τ. της τοιαυτης ενεργειας ὑπαρχει. *De mor.* X, 8. p. 81. 82.

redet, und in der er die Philoſophie und Tugend beſtehn läßt — gelangen, daß ſie in ihrem Denken und in ihrer Würkſamkeit, Gott, dem νϰς, nachahmen und ihm ähnlich werden; ſo müſſen ſie ihm auch in dem reinen, zugleich würkſamen und hervorbringenden Denken nachahmen: d. i. ſie müſſen, bei ihrem Denken und Würken, innerlich aus ſich ſelbſt, aus dem reinen Verſtande und durch denſelben, denken und handeln, und dabei, durch keine äuſſere Gegenſtände ſich beſtimmen laſſen. Auch muß ihr Denken, gleich dem Denken des νϰς, würkſam ſeyn, d. i. ſie müſſen durch ihr Denken zugleich Etwas Würklich machen und hervorbringen. Auf keine andre, als die eben beſagte Weiſe, können die Menſchen dem νϰς, in ihrem Denken und in ihrer Würkſamkeit nachahmen.

Alles das, was ich hier folgere, ſind nothwendige Reſultate, die aus der Behauptung des Ariſtoteles flieſſen, daß die Philoſophie, oder die Seeligkeit und Tugend der Menſchen, in der Nachahmung des würkſamen Denken des νϰς beſtehe. Keiner wird mich beſchuldigen, daß ich hier falſch vorausgeſezt, oder falſche Schlußfolgen gezogen.

§. 99.

Doch Ariſtoteles ſelbſt, beſtätigt, durch unmittelbare Erklärungen, die Wahrheit meiner aus ſeiner Behauptung geſchloſſenen Reſultate. Eine ſolche Erklärung, iſt in einer vorhin *) abgeſchriebenen Stelle deſſelben **) enthalten, die ich hiebei nochmals nachzuleſen bitte. Er ſagt nehmlich in derſelben: daß nur die

*) Man ſehe im Vorhergehenden, §. 91. nach.

**) Die Stelle ſelbſt ſteht: *De Republica*, *VII*, 3. p. 258. 259.

die um ihrer ſelbſt willen gedachten, und aus dem reinen Verſtande geſchöpften Gedanken, an ſich vollkommen ſind *). Auch zeigen, ſeiner in eben dieſer Stelle geäußerten Meinung nach, die Menſchen nur alsdann eine vorzügliche Würkſamkeit, wenn ſie, bei ihrem Denken und Handeln, ſich durch keine äußere Dinge beſtimmen laſſen, ſondern alles aus ihrem reinen Verſtande ſchöpfen und durch denſelben vollbringen. Er führt hiebei Gott zum Beiſpiel an: als welcher, bei ſeinem Denken und Würken, auch immer aus ſich ſelbſt ſchöpfe und durch ſich ſelbſt handle. Eben ſo wenig Gott deswegen, daß er nur ſolche οικειας πραξεις vollbringe, ein müßiges Weſen vorſtelle; eben ſo wenig ſetze dies auch Müßiggang bei den Menſchen vöraus, wenn ſie, ſo wie Gott, aus ſich ſelbſt, aus ihrem reinen Verſtande dächten und handelten.

Dieſe Stelle iſt durchaus beweiſend und recht in die Augen ſpringend. Er ſtellt hier ausdrücklich Gott und die Menſchen, in ihrem Denken und Würken, mit einander in Parallel, und vergleicht das aus dem reinen Verſtande hervorgehende Denken und Würken, mit dem Denken und Würken Gottes; wodurch er die Uebereinſtimmung und Aehnlichkeit beider, auf die offenbarſte Weiſe anzeigt, und auf das hindeutet, wenn er in der vorhin abgeſchriebenen Stelle ſagt: daß die Weisheit, Seeligkeit und Tugend der Menſchen, darin beſtehe, wenn ſie, in der Seeligkeit, Gott ähnlich würden, und ihn, in ſeinem Denken und Würken nachahmten.

*) Τας αυτοτελεις και τας ἑαυτων ἕνεκεν θεωριας και διανοησεις. *De rep. VII, 3. p. 258.*

§. 100.

Die hier noch folgenden Erklärungen des Ariſtoteles, werden ſowohl meine herausgebrachten Reſultate vollends begründen, als auch den wahren Geiſt ſeiner Philoſophie, und die Uebereinſtimmung derſelben mit der Platoniſch-metaphyſiſchen, noch mehr ins Licht ſetzen. Zuerſt muß ich deutlich zeigen, daß er unter den τοις εκτος, unter den **äuſſern Dingen**, das **Sinnliche** verſteht. „Der gemeine Hauſe," ſagt er, „urtheilet blos nach den **äuſſern** Dingen, weil er nur dieſe, **durch die Sinne erkennet** *)." Er verſteht alſo unter den äuſſern Dingen das **Sinnliche**. Nun heißt es weiter: „Die Seeligkeit des Verſtandes, iſt abgeſondert. Sie ſcheinet des Beitrags und Zuſammenfluſſes der äußern Dinge (des **Sinnlichen**) am wenigſten zu bedürfen. — Denn der mit ſeinem reinen Verſtande denkt und würkt (dem θεωρȣντι), **ſind dergleichen äußere ſinnliche Dinge**, bei ſeiner Würkſamkeit keinesweges nothwendig, **ſondern ſie ſind ihm vielmehr dabei** — bei der θεωρια — **hinderlich** **)." — „Nicht in ſofern, als der Menſch, Menſch iſt, kann man ſagen, daß er innerlich geiſtlich lebe, ſondern blos in ſofern, als etwas Göttliches in ihm iſt. Denn eben ſo ſehr dieſes Göttliche das Zuſammengeſezte übertrift, eben ſo ſehr übertrift auch die Würkſamkeit dieſes Göttlichen (in uns), die übrigen Tugenden. Wenn alſo, in Rückſicht auf den Menſchen der νȣς etwas Gött-

*) Οὗτοι (οἱ πολλοι) κρινȣσι τοις εκτος, τȣτων αισθανομενοι μονον. *De morib. X, 9. p. 82.*

**) Ἡ δε τȣ νȣ (ευδαιμονια) κεχωρισμενη. δοξειε δ᾽αν και της εκτος χορηγιας επι μικρον δεισθαι. — τῳ δε θεωρȣντι, ȣδενος των τοιȣτων (των εκτος), προς γε την ενεργειαν, χρεια, αλλ᾽ ὡς ειπειν, και εμποδια εστι, προς γε την θεωριαν. *De mor. X, 8. p. 81.*

Göttliches iſt; ſo iſt auch ein demſelben gemäßes (geiſtliches) Leben, in Rückſicht auf das menſchliche Leben, nur allein ein wahres, ein göttliches Leben. Der Menſch muß daher nicht darum, weil er Menſch und ſterblich iſt, — wie uns Einige zu überreden ſuchen — ſich mit menſchlichen (ſinnlichen) und ſterblichen Dingen und ihrer Erkenntniß beſchäftigen; ſondern er muß, ſoviel er nur kann, von allen dieſen ſinnlichen und ſterblichen Dingen ſich losreißen, dadurch von der Sterblichkeit ſich befreien, und daher nur alles das thun, was zur Beförderung und Erreichung eines ſolchen (innern, geiſtlichen) Lebens gehört, das dem gemäß iſt, welches das Beſte in ihm iſt. Denn ob dies gleich (was ſeine Subſtanz betrift) etwas Kleines vorſtellt, ſo übertrift es doch an Kraft und innerm Adel alle übrigen Dinge. Das (innere, geiſtliche) dem νους gemäße Leben iſt alſo das beſte Leben des Menſchen. Dieſes aber iſt zugleich auch das ſeeligſte Leben *)."

Aus dieſen hier abgeſchriebenen Stellen ſehen wir, daß Ariſtoteles von dem Leben des Weiſen — da er ein dem νους gemäßes, inneres, geiſtliches und ſeeliges Leben führet — die äuſſern ſinnlichen Dinge entfernt, ja ſie ſogar (wie Plato und die übrigen metaphyſiſchen Philoſophen thaten) als ein, der Führung eines ſol-

 chen

*) Ου γαρ ἡ ανθρωπος εστιν, ὁυτω βιωσεται, αλλ' ἡ θειον τι εν αυτῳ ὑπαρχει. ὁσῳ δε διαφερει τουτο του συνθετου, τοσουτῳ και ἡ ενεργεια, της κατα την αλλην αρετην. ει δη θειον ὁ νους προς τον ανθρωπον, και ὁ κατα τουτον βιος, θειος προς τον ανθρωπινον βιον. χρη δε ου κατα τους παραινουντας, ανθρωπινα φρονειν, ανθρωπον οντα, ουδε θνητα τον θνητον, αλλ' εφ' ὁσον ενδεχεται απαθανατιζειν, και ἁπαντα ποιειν προς το ζην κατα το κρατιστον των εν αυτῳ. ει γαρ και τῳ ογκῳ μικρον εστι, δυναμει και τιμιοτητι πολυ μαλλον ὑπερεχει παντων. τῳ ανθρωπῳ δη ὁ κατα τον νουν βιος κρατιστος. ὁυτος αρα και ευδαιμονεστατος. *De mor. X, 7. p. 81.*

chen Lebens entgegenſtehendes Hinderniß beſchreibt. Das dem νῷ gemäße geiſtliche Leben, iſt abgeſondert und entfernt von ſinnlichen Dingen. Der Weiſe der ein ſolches Leben führen will, muß ſich von ſinnlichen, ſterblichen Dingen abziehn, und gleichſam dem ſinnlichen Leibe abſterben: denn nur dadurch, wenn er dies thut, gelangt er erſt zum innern, geiſtlichen, dem νῷ gemäßen Leben, und zur wahren Weisheit und Erkenntniß, zur wahren Seeligkeit. — Kann er ſich nun wohl deutlicher als er hier thut darüber erklären, daß die Seeligkeit die wahre Philoſophie, nehmlich das würkſame Denken des reinen Verſtandes — worin der Menſch Gott nachahmen müſſe — in einem Hervorbringen aus ſich ſelbſt beſtehe, ohne daß der Menſch dabei durch ſinnliche Dinge beſtimmt werde, und von ihnen ſeine Gedanken und Vorſtellungen hernehme? —

§. 101.

Eben dieſe abgeſchriebene Stellen, geben zugleich auch einen abermahligen Beweis von der Uebereinſtimmung der Ariſtoteliſchen Philoſophie mit der metaphyſiſchen. Plato und die übrigen metaphyſiſchen Philoſophen, ſezten das Weſen der Philoſophie und die Beſchäftigung des Weiſen darin: ſich von ſinnlichen Dingen zu entfernen, dem Leibe abzuſterben: denn dadurch gelange der Menſch zum wahren geiſtlichen Leben: das gewöhnliche ſinnliche Leben deſſelben, ſey kein eigentliches wahres Leben, ſondern vielmehr ein geiſtlicher Tod *). Dieſen nun, durch das Geſchäft der Philoſophie, entſtehenden verbeſſerten Zuſtand der Seele — da ſie zum Gebrauch ihres reinen Verſtandes, zur Erinnerung der ehmals, in einem beſſern Leben, aus der Anſchauung der intelligiblen Ideen geſchöpften reinen

*) Siehe Memnonium, zweiter Band. S. 207.

nen Verſtandesbegriffe gelange, — nannte Plato auch Seelenreinigung; von der er ſagte, daß der Zweck der Myſterien auf ſie gerichtet ſey *). Ariſtoteles nun, nennet dieſen verbeſſerten Zuſtand, Seeligkeit, Weisheit, Tugend, ein geiſtliches, dem Verſtande gemäßes Leben. — In allem dieſem alſo, findet die genaueſte Uebereinſtimmung zwiſchen dem Ariſtoteles und Plato ſtatt.

Viertes Hauptſtück.

Durch das würkſame Erkennen und Denken des reinen Verſtandes, werden die intelligiblen Urbilder des göttlichen νȣς nachgeahmt, und dadurch die von dieſen (den intelligiblen Urbildern), in jenem (dem reinen Verſtande) vorhandnen reinen Bilder und Vorſtellungen, in der Sinnenwelt würklich gemacht.

§. 102.

Ariſtoteles vereinigt, wie wir aus dem Vorhergehenden wiſſen, mit der Weisheit, Seeligkeit und Tugend, oder der ϑεωρια, zugleich Thätigkeit und Würkſamkeit. Die Natur dieſer Weisheit, Seeligkeit und Tugend, beſteht, wie er ſagt, nicht in einem blos aus ſich ſelbſt geſchöpften Denken des reinen Verſtandes, ſondern zugleich auch in einem, durch das Denken, durch die εννοιας des reinen Verſtandes, verurſachten Hervorbringen würklicher Gegenſtände. Wie ſollen wir uns nun dies, durch die εννοιας des reinen

*) Man ſehe über alles dies mein Memnonium nach: Zweiter Band. Theil 3. S. 283=267.

Verſtandes verurſachte Hervorbringen der würklichen Gegenſtände ſelbſt denken?

Wenn Ariſtoteles, Plato und die übrigen metaphyſiſchen Philoſophen behaupten: der Weiſe werde, durch das Sinnliche, in ſeinen Operationen gehindert; er müſſe bei denſelben, durch das Sinnliche ſich nicht beſtimmen laſſen: ſo wollen dieſe Philoſophen dadurch nicht andeuten: der Weiſe müſſe mit Gegenſtänden der Sinnenwelt ſich gar nicht beſchäftigen; ſondern nur ſoviel: der Weiſe müſſe aus den ſinnlichen Dingen — weil ſie nichts an ſich Wahres und Würkliches, ſondern nur Nachahmungen würklicher Dinge wären — ſeine Vorſtellungen und Begriffe nicht ſchöpfen; weil er ſonſt in Irrthum geſtürzt, und dahin gebracht werde: etwas Unwahres und nicht Würkliches — nehmlich die ſinnlichen Dinge — als etwas Wahres und Würkliches zu denken, und mithin mit lauter unwahren und falſchen Vorſtellungen und Begriffen ſich zu beſchäftigen *). Da nun durch die Betrachtung der ſinnlichen Dinge keine wahre Erkenntniß entſtehen könne, ſo ſolle der Menſch alle ſeine Vorſtellungen und Begriffe, ſeine Ideale und Urbilder zum thätigen und würkſamen Leben, aus dem reinen Verſtande ſchöpfen. Dieſe Begriffe, Ideale und Urbilder, ſind, den metaphyſiſchen Philoſophen zufolge, Abdrücke, Bilder und Vorſtellungen der intelligiblen Urbilder des νες; dieſe nun, ſagten ſie, ahme der Weiſe, in der Sinnenwelt, nach, wenn er ſeine, in Beſchäftigung mit ſinnlichen Gegenſtänden beſtehenden Handlungen, nach dieſen, in ſeinem reinen Verſtande, exiſtirenden Abdrücken, Bildern und Vorſtellungen der intelligiblen Urbilder des gött-

*) Man vergleiche hiemit, was ich im Folgenden, §. 158. über eben dieſen Gegenſtand ſage.

göttlichen νȣς bilde, und jene (ſeine Handlungen und die hervorzubringenden Gegenſtände) dieſen (den Abdrücken und Bildern, im reinen Verſtande) ähnlich mache. Eben dadurch verurſache er, — ſo wie die göttliche Weltſeele im Großen — eine Nachahmung der intelligiblen Urbilder des νȣς, in der Sinnenwelt, und führe die Formen von jenen, in dieſe ein. Hierin nun beſtehe das würkſame Denken und Erkennen des Weiſen; denn derſelbe müſſe die Vorſtellungen und Ideale ſeines reinen Verſtandes, durch ſeine Handlungen, in der Sinnenwelt realiſiren.

§. 103.

Auch hiemit ſtimmt Ariſtoteles überein. Denn, ſeiner Meinung nach, ſind die Begriffe, Vorſtellungen und Ideale des reinen Verſtandes — welche der Weiſe, durch ſeine Handlungen, in der Sinnenwelt würklich mache — Bilder und Abdrücke der intelligiblen Urbilder des göttlichen νȣς. Wir wiſſen aus dem Vorhergehenden, daß er, gleich den übrigen Metaphyſikern, ein würkendes Denken und Erkennen des göttlichen νȣς behauptet, durch welches die reinen, wahren, an ſich beſtehenden Dinge, in der intelligiblen Materie hervorgebracht würden. Die in der intelligiblen Materie, von Ewigkeit her, ſich ausdrükkenden und dieſelbe formenden *) Gedanken des göttlichen

*) Die aus dem göttlichen νȣς ſtrömenden Gedanken, formen von Ewigkeit her die intelligible Materie, und bringen dadurch von Ewigkeit her, die intelligiblen Subſtanzen in ihr hervor. Denn die Gedanken des νȣς, ſind keine leere Einbildungen, die gleichſam in der Luft verfliegen; ſondern bei ihnen findet die reinſte und innigſte Realität ſtatt, vermöge deren ſie, lauter Daſeyn und Wahrheit zum Zweck und zum Gegenſtande haben. Ihr von Ewig-

lichen νϐς, ſind alſo, ſeiner Meinung nach, reine Subſtanzen, d. i. reine Realitäten, die in dem würkſamen Denken des νϐς von Ewigkeit gegründet ſind, und als unzertrennliche Folgen dasſelbe begleiten. — Nun ſagt unſer Philoſoph ausdrücklich, daß der menſchliche Verſtand, einen göttlichen Urſprung habe *); Gott, dem göttlichen νϐς ähnlich und verwandt ſey **); daß was Göttliches in uns wohne ***), und daß der Verſtand in uns, göttlicher Natur ſey †). Wenn demnach der menſchliche Verſtand göttlicher Natur, der Gottheit ähnlich und verwandt iſt, ſo müſſen ſeine originalen reinen Gedanken und Vorſtellungen den göttlichen Gedanken und Vorſtellungen ebenfals verwandt und ähnlich ſeyn. Verhält ſich dies ſo, ſo müſſen die Vorſtellungen des menſchlichen Verſtandes eine Beziehung auf die göttlichen Vorſtellungen haben, und eine Aehnlichkeit und Nachahmung derſelben vorſtellen. Mithin müſſen dieſe Vorſtellungen, als Nachahmungen der göttlichen Gedanken, dem menſchlichen Verſtande weſentlich, in ihm gegründet und ſchon immer vorhanden ſeyn. Sie müſſen ihm folglich angeboren ſeyn ††). Dies alles ſind nothwendige Reſultate der Ariſtote-

Ewigkeit, in die intelligible Materie ſich einprägender Ausdruck, verurſacht dieſe Wahrheit und dies Daſeyn.

*) Man ſehe im Folgenden, §. 114. 116.

**) Και ειη αν ευλογον χαιρειν τε αυτϐς (θεϐς) τῳ αριστῳ και τῳ συγγενεστατῳ. τϐτο δ᾽ αν ειη ὁ νϐς. *De Mor. X, 9. p. 82.* — Man ſehe im Vorhergehenden, §. 83. wo ich dieſe Stelle ganz abgeſchrieben habe.

***) *Ibidem. VII, 24. p. 173.* — Man ſehe im Vorhergehenden, §. 94. wo ich dieſe Stelle abgeſchrieben.

†) *De morib. X, 7. p. 81.*

††) Dieſem zufolge erkläret Ariſtoteles — ſo wie Plato — die Seeligkeit (oder, welches eben ſoviel iſt, die Weisheit

Ariſtoteliſchen Behauptung: daß der Verſtand der Menſchen, göttlicher Natur, dem Verſtande Gottes ähnlich und verwandt ſey.

§. 104.

Daß dies würklich nothwendige Reſultate ſind, wird dadurch ganz einleuchtend und unumſtößlich gewiß, weil Ariſtoteles, mit ausdrücklichen Worten, dies ſelbſt ſagt. Hier iſt ſeine eigne Erklärung hierüber: „Entweder iſt dies der Verſtand oder etwas andres, welches, **ſeiner Natur nach**, der Herrſcher und Führer von allem zu ſeyn, und **die Begriffe und Vorſtellungen der göttlichen und an ſich guten Dinge in ſich zu haben ſcheinet.** Mag es nun das göttliche Weſen an ſich, oder das ſeyn, was in uns das Göttlichſte iſt, ſo beſteht die, ſeiner natürlichen innerlichen Kraft und Tugend gemäße Würkſamkeit deſſelben in der vollkommenſten Seeligkeit. Daß dieſe aber die θεωρητικη ſey, iſt ſchon geſagt worden *)." — Was wollen wir alſo mehr?

heit und Tugend), für eine von Gott mitgetheilte Gabe: Ει μεν και αλλο τι θεων εστι δωρημα ανθρωποις, ευλογον και την ευδαιμονιαν θεοσδοτον ειναι, και μαλιστα των ανθρωπινων, οσῳ βελτιστον. *De mor. I, 10. p. 6.*

*) Ειτε δη νους τουτο, ειτε αλλο τι, ὁ δη κατα φυσιν δοκει αρχειν και ἡγεισθαι, και εννοιαν †) εχειν περι καλων και θειων. ειτε θειον ον και αυτο, ειτε των εν ἡμιν το θειοτατον, ἡ τουτου ενεργεια κατα την οικειαν αρετην ειη αν ἡ τελεια ευδαιμονια. ὁτι δ' εστι θεωρητικη, ειρηται. *De Mor. X. 7. p. 80.*

†) Das Wort εννοια überhaupt, bedeutete bei den Alten, angeborne Begriffe: Notionem appello, quod graeci tum εννοιαν, tum προληψιν dicunt. Ea eſt inſita, et ante percepta cuiusque formae cognitio, enodationis indigens. CICERO, *ad Trebat. Topica, cap. 7. 724. Ed. Erneſt. Lipſ.*

mehr? Hier erkläret der Stagirit ausdrücklich, daß die reinen Vorſtellungen des Verſtandes, von jeher in ihm geweſen, in ſeinem Weſen gegründet, und ihm angeboren ſind. Er ſagt ferner: daß dieſe reinen Vorſtellungen, auf die an ſich guten und göttlichen Dinge ſich beziehn. Dieſe an ſich guten und göttlichen Dinge aber, ſind die intelligiblen Urbilder des göttlichen νȣς. Von dieſen alſo, exiſtiren reine Abdrücke, Bilder und Vorſtellungen (εννοιαι) im Verſtande. Mit dieſen reinen Vorſtellungen, iſt der Verſtand — wie er ebenfals in dieſer Stelle ſagt — der Herrſcher, Führer und Urheber der Dinge; d. i. dieſe reinen Vorſtellungen des Verſtandes, ſind die Ideale, die Bilder der intelligiblen Weſen des göttlichen νȣς, welche der Weiſe, durch ſeine Handlungen in der Sinnenwelt, würklich macht. Indem er dieſe εννοιας, dieſe Bilder der intelligiblen Urbilder des νȣς, würklich macht, ſo bringt er eine Nachahmung derſelben (dieſer intelligiblen Urbilder) in der Sinnenwelt hervor *). Durch dieſe εννοιας, wird der Weiſe, ein Herrſcher, Führer und Urheber der Gegenſtände und Begebenheiten in der Sinnenwelt. Und eben hierin nun, beſteht ſein würkendes Erkennen und Denken, worin der Weiſe — wie unſer Philoſoph ſagt — der Gottheit nachahmt, und dadurch ſich in den Zuſtand der reinſten Seeligkeit verſezt.

§. 105.

Ich glaube, nunmehr alle die Reſultate über den Ariſtoteles — die ich gleich zu Anfang dieſes Abſchnitts

*) Man vergleiche hiemit das, wo ich im Folgenden zeige, daß Ariſtoteles die phyſiſchen Formen in der Materie, für Nachahmungen und Mittheilungen der intelligiblen Formen, oder Urbilder des göttlichen νȣς, gehalten habe. Siehe hierüber: Theil 6. Abſchn. 3. Hauptſt. 2. §. 180 : 188.

ſchnitts im erſten Hauptſtück deſſelben *) vorausſchickte — durch gültige Belege und Zeugniſſe erwieſen und begründet zu haben. Auch glaube ich durch die, in dem **zweiten, dritten und vierten** Hauptſtück dieſes Abſchnitts, vorkommenden Unterſuchungen, den ächten Geiſt und Sinn der alten metaphyſiſchen Philoſophie noch inniger gefaßt, und ſo in mehr anſchauende, deutliche Darſtellung gebracht zu haben.

Auch wird durch die im vorhergehenden §. abgeſchriebene Stelle — wo Ariſtoteles ausdrücklich von angebornen Begriffen redet — mein im erſten Abſchnitt dieſes vierten Theils hierüber vorgelegtes Reſultat **) ganz und gar begründet und auſſer Zweifel geſezt, daß dieſer Philoſoph, eben ſo wie Plato, angeborne reine Verſtandesbegriffe angenommen; und daß daher die bisherige gewöhnliche Meinung über die tabula raſa deſſelben, ganz falſch und ungegründet ſey.

Fünftes Hauptſtück.

Auch Künſte und Wiſſenſchaften entſtehn, dem Ariſtoteles zufolge, durch das würkſame Denken und Erkennen des reinen Verſtandes, d. i. durch die εννοιας deſſelben, die auf die intilligiblen Urbilder des νȣς ſich beziehen.

§. 106.

Ich zeigte im **erſten** Bande dieſer **Verſuche**, daß Plato — dem Sinn und Geiſt der metaphyſiſchen Philoſophie gemäß — auch Künſte und Wiſ-

*) Im Vorhergehenden, §. 78 ꞉ 82.

**) Man ſehe im Vorhergehenden, §. 74 ꞉ 77.

Wiſſenſchaften, auf die Erkenntniß der Ideen, d. i. auf die, auf die intelligiblen Urbilder des νȣς ſich beziehenden, ἐννοιας des reinen Verſtandes gegründet habe *). Dieſe Meinung ſteht mit den Lehren der metaphyſiſchen Philoſophie in unzertrennlicher Verbindung. Auch Ariſtoteles bekennet ſich zu derſelben, ob er ſie gleich — ſeiner bei ihm bekannten Gewohnheit gemäß: die von andern geſtohlnen Sachen, in ihrem eigentlichen Gewande, bei ihren Urhebern, herabzuwürdigen — bei dem Plato lächerlich macht **). Da dieſe Meinung eine weſentliche Folge der Grundlehren ſeines Syſtems war, ſo mußte er derſelben ebenfals zugethan ſeyn. Doch wir dürfen dies nicht blos, als Reſultat und Folge, ſchließen; ſondern wir können es vom Ariſtoteles unmittelbar ſelbſt hören: Er gründet nehmlich die Staatswiſſenſchaft, auf jene ἐννοιας des reinen Verſtandes, und läßt das Studium des Staatsmannes, in der innern Beſchäftigung des reinen Verſtandes mit ſich ſelbſt beſtehn; welches ſo zu verſtehn: daß er ſeine Wiſſenſchaft ſelbſt, die Grundſätze derſelben, aus dem reinen Verſtande ſchöpfe, und ſie nachher, durch Handlungen in der Sinnenwelt, realiſire; d. i. eine Nachahmung gewiſſer intelligiblen Urbilder des νȣς, in der Sinnenwelt hervorbringe.

§. 107.

Ariſtoteles bricht hierüber in folgende Erklärung aus: „Weil die Seeligkeit, in einer, der vollkommenſten Tugend gemäßen, Würkſamkeit der Seele beſteht, ſo müſſen wir über die Tugend ſelbſt Unterſuchungen

*) Man ſehe den erſten Band dieſer Verſuche, S. 274-283.

**) *De mor. I, 4. p. 3. 4.* — Man ſehe im erſten Bande dieſer Verſuche, S. 277. nach, wo ich dieſe Stelle des Ariſtoteles abgeſchrieben.

chungen anſtellen. Denn wenn wir ſo zu Werke gehn, ſo werden wir in unſern Unterſuchungen und Betrachtungen über die Seeligkeit, weit geſchwinder und beſſer fortkommen. Es ſcheinet aber ganz gegründet zu ſeyn, daß ein Staatsmann in der dies betreffenden Wiſſenſchaft, ſehr geübt und bewandert ſeyn müſſe (επει δ' εστιν ἡ ευδαιμονια ψυχης ενεργεια τις κατ' αρετην τελειαν, περι αρετης επισκεπτεον. ταχα γαρ ὑτως αν βελτιον και περι της ευδαιμονιας θεωρησαιμεν. δοκει δε και ὁ κατα αληθειαν πολιτικος, περι ταυτην μαλιστα πεπονησθαι). — Wir müſſen alſo Unterſuchungen über die Tugend anſtellen, und zwar über die menſchliche Tugend. Wir unterſuchten nehmlich das menſchliche höchſte Gut, die menſchliche Seeligkeit. Unter dem aber, was wir menſchliche Tugend nannten, begriffen wir keine Tugenden des Körpers, ſondern Tugenden der Seele: denn wir ließen die Seeligkeit, in der Würkſamkeit der Seele beſtehn. Da dieſes ſich nun ſo verhält, ſo folgt nothwendig, daß der Staatsmann das wiſſen und kennen müſſe, was in ſeiner Seele liegt, und unter die Gegenſtände derſelben gehört *). Eben ſo wie es auch bei dem Arzt — der die Augen und den ganzen Körper heilet — erforderlich iſt, daß er eine Erkenntniß der zu denſelben gehörenden Theile beſitze. So Etwas muß noch um ſo mehr bei dem Staatsmann ſtatt finden, weil die Staatswiſſenſchaft, viel edler und vorzüglicher iſt, als die Arzneywiſſenſchaft. Feinere und aufgeklärte Aerzte aber, widmen der Erkenntniß des Körpers ein ſorgfältiges Studium. Es liegt alſo auch dem Staatsmanne ob, über die Seele und ihre Gegenſtände nachzuforſchen und Unterſuchungen anzuſtellen **).

*) D. i. die εννοιας, die reinen Vorſtellungen des Verſtandes kenne.

**) *De mor. I, 13. p. 8.*

Fünf-

Fünfter Theil.

Auch in der Lehre von der Weltſeele, ſtimmte Ariſtoteles mit der metaphyſiſchen Philoſophie überein. Es werden verſchiedene Widerſprüche deſſelben in ſeinen Meinungen hierüber aufgedekt.

§. 108.

Ich habe ſchon im Vorhergehenden davon geredet, daß der Stagirit in ſo viele Widerſprüche mit ſich ſelbſt gerathe. Einen abermahligen Beweis hievon geben ſeine Lehren und Meinungen über die Seele; in welchen er aber im Grunde wieder mit dem Plato übereinſtimmt, wie der Verfolg meiner Unterſuchungen zeigen wird. Er nahm, eben ſo wie der leztere, eine Weltſeele an, deren Princip er in der Bewegung beſtehn ließ: und zwar eine gute göttliche Seele und auch eine böſe entgegengeſezte Seele. Der erſtern ſchreibt er die kreisförmige Bewegung zu, und nennt ſie bald grade zu Seele, bald aber auch wieder das fünfte Element, den Aether und auch den Himmel; die andre nennt er auch bald grade zu die böſe, unvernünftige, entgegengeſezte Seele, bald aber auch die Privation. Den Urſprung der menſchlichen Seelen leitet er aus der Weltſeele her, und läßt die erſtern aus mehrern Seelen zuſammengeſezte Weſen ſeyn.

Allein von allen dieſen hier angeführten Meinungen behauptet er in andern Stellen wieder das Gegentheil.

theil. Er ſpricht der Seele die kreisförmige Bewegung ab; ſagt, ſie werde nicht bewegt, ſie ſey nicht das Princip der Bewegung und auch nicht aus mehreren Seelen zuſammengeſezt. Die hier folgende genaue Darſtellung der Ariſtoteliſchen Behauptungen über die Seele, wird uns ſowohl von ihren Widerſprüchen, als auch von ihrer Uebereinſtimmung mit dem Platoniſchen Syſtem überzeugen.

Erſter Abſchnitt.

Von der guten, göttlichen Weltſeele.

Erſtes Hauptſtück.

Von der Uebereinſtimmung des Ariſtoteles, in der Lehre von der göttlichen Weltſeele, mit den metaphyſiſchen Philoſophen; und zugleich auch von den, bei ſeinen Behauptungen über die Seele, vorkommenden Widerſprüchen deſſelben.

§. 109.

Izt wollen wir dieſen Schriftſteller ſelbſt hören: Und zwar zuerſt in denjenigen Stellen, in welchen er das Gegentheil von den vorhin von ihm angeführten Meinungen über die Seele behauptet. Hier äuſſert er nun: es dürfte wohl die Meinung derer, welche behaupteten, daß die Seele eine Subſtanz ſey, die ſich ſelbſt bewege und bewegen könne, falſch und irrig ſeyn *). Die Seele, ſagt er weiter, werde nicht kreisförmig bewegt; die

*) Ισως γαρ ου μονον ψευδος εστι το την ουσιαν αυτης τοιαυτην ειναι, οιαν φασι οἱ λεγοντες ειναι την ψυχην το κινουν αυτο, η δυναμενον κινειν *De anim.* I, 3. p. 382.

die Seele könne nicht bewegt werden. Wenn ſie aber nicht bewegt werde, ſo folge, daß ſie ſich auch nicht von ſelbſt bewege. Zu ſagen aber, daß die Seele eine Zahl ſey, und ſich ſelbſt bewege, lauſe auf etwas noch Unvernünftigeres heraus, als das, worüber ſchon im Vorhergehenden geredet worden. Die Seele alſo bewege nicht, und werde auch nicht bewegt *). Abermahls heißt es: „Die Seele freuet ſich, fühlt Vertrauen und Furcht, zürnet, empfindet, denket. Alles dieſes ſcheinen Bewegungen zu ſeyn, daher man wohl meinen könnte, daß die Seele würklich bewegt werde. Allein dies iſt keinesweges nothwendig **).“ Auch dem **Stobäus** †) und **Simplicius** ††) zufolge, hat Ariſtoteles die Unbeweglichkeit der Seele behauptet.

§. 110.

Dieſen ſeinen hier angeführten Erklärungen über die Seele, widerſpricht er in andern Stellen grade zu. Er redet von der Seele, als einem Weſen, welches bewege, **das Princip der phyſiſchen**

*) Ὁτι μεν ουν ουθ' ἁρμονιαν οἷον τε ειναι την ψυχην, ουτε κυκλῳ περιφερεσθαι, δηλον εκ των ειρημενων. — ὁτι μεν ουν ουχ οἷον τε κινεισθαι την ψυχην, φανερον εκ τουτων. ει δ' ὁλως μη κινειται, δηλον ὡς ουδ' ὑφ' ἑαυτης. πολυ δε των ειρημενων αλογωτατον, το λεγειν αριθμον ειναι την ψυχην, κινουνθ' ἑαυτον. — ὡστε ου το κινουν και το κινουμενον ἡ ψυχη. *De anim.* I, 4. p. 384. 385.

**) *Lib. cit. cap.* 4. *p.* 384.

†) Αριστοτηλες ακινητον την ψυχην, πασης κινησεως προηγουμενην. STOB. *Eclog. Phyſ.* I, 40. *p.* 94.

††) Ὁ μεν Αριστοτηλες ακινητον ειναι φησι την ψυχην, τας φυσικας πασας αυτης αναιρων κινησεις. και ὁ Πλατων δε αυτοκινητον αυτην αποδεικνυσιν, ὡς κινουμενην μεν ὑφ' ἑαυτης. SIMPLIC. *lib.* III. *fol.* 96, *p.* 1. — *lib.* VIII. *fol.* 290. *p.* 2.

ſchen Bewegung und Ruhe vorſtelle *), und auch das Princip des **Vegetativen**, **Sinnlichen** und **Verſtändigen** ſey **). Bei Gegenſtänden ohne Seele, finde keine Bewegung ſtatt, weder in Abſicht des Ganzen, noch der Theile ***). Er erkläret die Seele für die Urſach der Bewegung †), redet von derſelben, als Princip der Bewegung ††), und als von einem bewegenden Weſen †††). Alles Beſeelte, ſagt er noch, habe das Princip der Bewegung in ſich ſelbſt; ohne Seele könne gar kein Princip der Bewegung vorhanden ſeyn ††††); der Seele komme es zu, die Bewegung und Ernährung zu verurſachen a).

§. 111.

In dem hier Folgenden widerſpricht ſich dieſer Schriftſteller abermahls: „Das Denken," heißt es, „die Einbildungskraft, das Wählen, der Wille und die Begierden, gehören zu demjenigen, welches das Lebendige bewegt; alles dieſes nun aber kommt dem **Verſtande** und **Inſtinkt** zu b)." Zu den Potenzen der Seele rechnet er den **Inſtinkt**, das **Ernährende**, **Empfindende**, das **Bewegende** und

*) *De anim. II, 1. p. 387.*

**) *De anim. II, 2. p. 388.*

***) *Phyſ. VIII, 2. p. 253.*

†) Και γαρ ὁθεν ἡ κινησις αυτη, ἡ ψυχη αιτια. *De anim. II, 4. p. 390.*

††) *De Motione animal. cap. 8, 9. p. 439; — De Part. animal. I, 1. p. 594.*

†††) *De anim. II, 4. p. 391.*

††††) *De Coel. II, 2. p. 280.*

a) Το τρεφειν γαρ και κινειν, ψυχης εργον εστι. *De part. animal. II, 7. p. 604.*

b) *De animal. mot. cap. 6. p. 437.*

Verſtändige (διανοητικον) *). Hievon nun behauptet er wieder das Gegentheil: „Alle Affektionen,“ ſagt er, „als Zorn, Sanftmuth, Furcht, Mitleiden, Zutrauen, Freude, Haß und Liebe, müſſen dem Körper zugeeignet werden, und haben ihren Grund in materiellen Urſachen **).“ Dasjenige, wovon er, in den beiden erſtern Stellen, den Grund blos in der Seele ſuchte, leitet er in der leztern aus körperlich materiellen Urſachen her.

§. 112.

Der Stagirit behauptet ausdrücklich, daß bei der Seele keine Zuſammenſetzung und Vermiſchung ſtatt finde; es ſey unſinnig, dergleichen vorzugeben: Man könne nicht mehrere zuſammen exiſtirende Seelen annehmen ***). Auch verwirſt er die Meinung derer, welche die Seele für etwas Körperliches, oder aus feinen körperlichen Theilen Zuſammengeſeztes, (das aber, der Natur der übrigen körperlichen Dinge nicht ganz gleiche, ſondern eigentlich mehr unkörperlich

*) *De anim. II, 3. p. 389.*

**) *De anim. I, 1. p. 310.*

***) Ἁρμονιαν γαρ τινα αυτην (ψυχην) λεγουσι †). και γαρ την ἁρμονιαν κρασιν και συνθεσιν τινα εναντιων ειναι. και το σωμα συγκεισθαι εξ εναντιων. και τοι γε ἡ μεν ἁρμονια λογος τις εστι των μιχθεντων η συνθεσις, την δε ψυχην ουδετερον τουτων ειναι οἱον τε. — τινος ουν η πως ὑπολαβειν χρη τον νουν συνθεσιν ειναι, η και το αισθητικον, η ορεκτικον; ὁμοιως δε ατοπον, και τον λογον της μιξεως ειναι την ψυχην. — συμβησεται ουν πολλας τε ψυχας εχειν. — εστιν ἑτερον ἡ ψυχη της μιξεως. *De anim. I, 4. p. 384.*

†) Dies behauptete Plato: Die Seeſe nehmlich ſey eine Harmonie, nach harmoniſch muſikaliſchen Verhältniſſen zuſammengeſezt. Siehe im erſten Bande das erſte Buch dieſes Werks, Th. 3. Abſchn. 3. §. 134. S. 281.

lich ſey), gehalten hätten. Denn wenn die Seele etwas Körperliches vorſtelle, ſo müßten in einem Körper nothwendig zwei Körper befindlich ſeyn *). **Attikus** wirft bei dieſer Gelegenheit dem Stagiriten vor, daß er die Seele, welche Plato ſo ſehr erhoben, äuſſerſt herabgewürdigt, indem er ſie weder für einen Geiſt, noch für Feuer, noch für einen Körper, ja auch nicht einmal für etwas Unkörperliches gehalten **).

§. 113.

Allem dieſem, was der Stagirit in den in dem vorhergehenden §. angeführten Stellen ſagt, widerſpricht er abermahls ausdrücklich. Aus dem vorhin Angeführten erhellet, daß er den **Inſtinkt**, das **Ernährende**, die **Bewegung**, das **Empfindende** und **Verſtändige**, für Eigenſchaften und Kräfte der Seele gehalten ***). Das Denken, die Einbildungskraft, das Wählen, den Willen und die Begierden, und dasjenige, welches in dem Lebendigen die Bewegung hervorbringe, ſieht er als Etwas an, das dem Verſtande und Inſtinkt zukomme †). Aus allem dieſem nun, verfertigt er eine **dreifache Seele**, eine **vegetative**, ſinnliche und **vernünftige** Seele, und ſezt dabei hinzu, daß ſie in Abſicht ihres Adels oder Unadels von einander verſchieden wären (*ὡς δε διαφερουσι τιμιοτητι αἱ ψυχαι και ατιμιᾳ αλληλων*) ††). Er ſagt in vielen Stellen, daß die Seele

 aus

*) *l. c. cap. 5. p. 385.*

**) Attic. *ap.* Evseb. *praep. ev. XV, 9. p. 809.*

***) *De anim. II, p. 389.*

†) *De animal. mot. cap. 6. p. 437.*

††) *De generat. animal. II, 3. p. 658.*

aus mehrern Theilen und verſchiedenen Naturen beſtehe *). In mehreren Stellen nimmt er zwei Theile der Seele, oder zwei Seelen an: eine **vernünftige** und **unvernünftige** **); anderswo aber wieder, drei Theile derſelben ***); womit die Nachricht bei'm **Stobäus** übereinſtimmt †). Auch redet er von einer erſten Seele ††).

§. 114.

In einigen der vorhin angeführten Stellen, macht der Stagirit diejenigen lächerlich, welche die Seele für etwas Körperliches gehalten. Anderswo aber, behauptet er auch hievon wieder das Gegentheil, und widerſpricht ſich alſo abermahls. „Diejenigen,“ ſagt er, „reden ganz wohl, welche meinen, die Seele ſey weder ganz und gar unkörperlich, noch auch würklich körperlich. Denn ſie iſt kein Körper, aber doch Etwas vom Körper (σωμα μεν γαρ ουκ εστι, σωματος δε τι †††).“ In einer andern Stelle, wo er zwiſchen der vernünftigen Seele, die er göttlich nennt, und noch einer andern, welche er als eine im Saamen befindliche Kraft betrachtet, einen Unterſchied feſtſezt, heißt es: „Es befindet ſich in dem Saa-

*) *Ethic. ad Nicomach. I, 13. p. 8. 9; — Mag. moral. I, 35. p. 99; — Mag. moral. II, 7. p. 107; — Eudemior. II, 10. p. 127; — Ethic. VI, 5. p. 44; — de Part. animal. I. 1. p. 594.*

**) *Eudemior. V, 1. p. 144; — Mag. moral. I, 1. p. 85; — Mag. moral. I, 10. p. 88; — Ethic. VI, 2. p. 42.*

***) *De generat. animal. II, 3. p. 658.*

†) Παρα δε Πλατωνι και Αριστοτελει εν τοις ηθικοις, τριμερης ἡ ψυχη λεγεται ειναι. STOB. *eclog. Phyſ. I, 40. p. 103.*

††) Το μεν τρεφον εστι, ἡ πρωτη ψυχη. *De anim. II, 4. p. 391.*

†††) *De anim. II, 2. p. 389.*

Saamen von allem Etwas, das denſelben fruchtbar macht, und **Wärme** genannt wird. Dieſes iſt aber nicht Feuer, oder eine dieſem ähnliche Kraft; ſondern in dem Saamen und ſchaumigten Weſen deſſelben, iſt ein **Geiſt** enthalten, deſſen Natur mit dem Element der Geſtirne Aehnlichkeit hat. Daher wird kein Thier durch das Feuer erzeugt. Der Saamenkörper aber, der den Saamen des animaliſchen Princips enthält, iſt **von dem Körper, in welchem das Göttliche befindlich iſt, und welches Verſtand genannt wird**, theils abgeſondert, theils auch nicht abgeſondert *). Die Kräfte und Eigenſchaften der Seele nehmen an einem andern Körper Theil, der göttlicher iſt als die Elemente **)."

§. 115.

Alle dieſe angeführten Stellen, zeigen von den Widerſprüchen dieſes Schriftſtellers, in ſeinen Meinungen über die Seele, und zugleich auch von ſeiner Uebereinſtimmung in denſelben mit dem Plato. Denn lezterer hielt, ſo wie ſein Schüler Ariſtoteles, die Seele für das Princip der Bewegung, das die Bewegung verurſache und auch ſelbſt bewegt werde, und für ein zuſammengeſeztes Weſen, welches aus dem νους und der Bewegung, oder rohen Weltſeele beſtehe, und zuſammen die verſtändige und ſinnliche oder empfindende Seele ausmache; von welchen er die leztere, auch die unvernünftige ſterbliche Seele nennt, aus der alle ſinnliche Empfindungen und Leidenſchaften ihren Urſprung hätten.

*) *De generat. animal. II, 3. p. 658. 659.*

**) *Vb. ſup. p. 658.*

Zweites Hauptſtück.

Ariſtoteles hält die göttliche Weltſeele, für ein durch Mittheilung des νȣς entſtandnes Weſen, das die Sinnenwelt unmittelbar regiere, und alle Dinge in derſelben hervorbringe.

§. 116.

Plato betrachtete den Verſtand, wie ich im erſten Bande dieſes Werks gezeigt, als eine vom höchſten Gott ausgehende Würkung, von der dieſe höchſte Urkraft, das Princip und die Urſach ſey. Von dem der Seele beiwohnenden Verſtande, behauptet er, daß er nicht urſprünglich mit derſelben vereinigt geweſen, ſondern erſt, durch Mittheilung, bei ihr verurſacht worden. Mit allen dieſen Meinungen ſtimmt Ariſtoteles überein. Er leitet den erſten Urſprung des Verſtandes von der höchſten Gottheit her, die er zum Princip deſſelben macht *). Er nennet den νȣς etwas Göttliches **), nehmlich etwas Göttliches ***), das im Menſchen wohne †); eine unzerſtörbare Subſtanz ſey, die

*) Λογȣ δ' αρχη, ȣ λογος, αλλα τι κρειττον. τι ȣν αν κρειττον, πλην θεος? *Eudem. VII, 14 p. 173.*

**) Το θειον, τοιȣτος δ' εστιν ὁ καλȣμενος νȣς. *De generat. animal. II, 3 p. 569.* — Noch mehrere Stellen, in denen er den Verſtand etwas Göttliches nennt, das einen göttlichen Urſprung habe, habe ich im Vorhergehenden angeführt. §. 94.

***) Ὁ δε νȣς θειοτερον τι, *De anim. I, 4. p. 384.*

†) Ου γαρ ᾗ ανθρωπος εστιν, ὅτω βιωσεται, αλλ' ᾗ θειον τι εν αυτῳ ὑπαρχει. — ει δη θειον ὁ νȣς προς τον ανθρωπον, ὁ κατα τȣτον βιος, θειος προς τον ανθρωπινον βιον. *Ethic. X, 9. p. 81.*

die der Seele angeboren *), und derſelben durch Gott mitgetheilt werde **). Ferner: Es finde bei dem Verſtande nichts Körperliches ſtatt; ſeine Würkſamkeit, habe mit der körperlichen Würkſamkeit nichts gemeinſchaftlich: er ſey daher auch nicht natürlich mit der ſinnlichen, empfindenden Seele verbunden, ſondern komme von Auſſen her ***). Auch beſchreibt unſer Philoſoph den Verſtand, als etwas Abgeſondertes, das keine ſinnlichen Affektionen erleide †). einfach und unvermiſcht ſey, und abgeſondert exiſtire; einem Licht gleiche, von unſterblicher Art ſey, und ein würkendes Princip vorſtelle ††).

Der Stagirit redet in dieſen abgeſchriebenen Stellen, von einem zwiefachen göttlichen νους: der eine iſt mit der menſchlichen Seele vereinigt, der andre exiſtirt für ſich von derſelben abgeſondert. Auch ſagt er, daß der mit der menſchlichen Seele vereinigte Verſtand, erſt von Auſſen zu derſelben gekommen ſey. Dieſer nicht urſprüngliche, ſondern von Auſſen her, mit der Seele verbundene Verſtand, muß alſo nothwendig,

 durch

*) Ὁ δε νους εοικεν εγγινεσθαι, ουσια τις ουσα, και ου φθειρεσθαι. *De anim, I. 4. p 384.*

**) Ὁ θεος οργανα εν ἑαυτοις ἡμιν δεδωκε δυο, εν οἱς χρησομεθα τοις εκτος οργανοις. σωματι μεν, χειρα. ψυχη δε, νουν. εστι γαρ ὁ νους των φυσει εν ἡμιν. — ὁ νους παραγινεται ἡμιν. ARISTOT. *Problemat. Sect. 30. quaeſt. 5. p. 472.*

***) Λειπεται δε τον νουν μονον θυραθεν εισιεναι, και θειον ειναι μονον. ουδε γαρ αυτου τη ενεργειᾳ κοινωνει σωματικη ενεργεια. *De generat. animal. II, 3. p. 658*

†) Ὁ δε νους θειοτερον τι και απαθες εστιν. *De anim. I, 4. p. 384.*

††) Και εστιν ὁ μεν τοιουτος νους, τῳ παντα γινεσθαι. ὁ δε, τῳ παντα ποιειν, ὡς ἑξις τις, οἱον το φως. και ουτος ὁ νους χωριστος, και αμιγης, και απαθης τη ουσιᾳ ων ενεργεια. — χωρισθεις δε εστι μονον τουθ᾽ ὁπερ εστι, και τουτο μονον αθανατον, και αἰδιον. *De anim. III, 5. p. 402.*

durch Mittheilung des reinen unvermiſchten Verſtandes — den er als ein würkendes und von Ewigkeit exiſtirendes Princip beſchreibt — bey derſelben verurſacht worden ſeyn. Alles das ſagte auch Plato, der einen abgeſonderten reinen νους annahm, welcher ſich der rohen Weltſeele mitgetheilt, und dadurch den bei ihr befindlichen Verſtand verurſacht habe.

§. 117.

Plato hält die Weltſeele für ein göttliches Weſen, welches unmittelbar dieſe Sinnenwelt regieret, und in derſelben alle Dinge verurſacht *); Ihm zufolge umgiebt ſie das Ganze der Körperwelt und hält alle einzelne Theile derſelben zuſammen **): ſie iſt dasjenige Weſen, das alle Eigenſchaften und Veränderungen der Körper, und überhaupt alle Bildungen und Erzeugungen in der Materie hervorbringt ***). Gleicher Meinung iſt Ariſtoteles. Er ſagt: die Natur müſſe auf eine **zwiefache** Art betrachtet werden: einmal als **Materie**, und dann auch als **Subſtanz**; zu der **Leztern** gehörten die **Bewegung** und die **Endzwecke**. Hierunter nun werde die Seele begriffen; als welche noch mehr Natur ſey, als die Materie; indem dieſe erſt durch die Seele †), zur Natur wer-

*) Siehe das erſte Buch dieſer Verſuche, Theil 5. Abſchn. 1; – Theil 7. Abſchn. 2.

**) Erſter Band, §. 186. S. 377=380.

***) Erſter Band. §. 188. S. 381 382.

†) Dieſer Ausdruck, da er ſagt, daß die Materie erſt durch die Seele zur Natur werde, zeigt, daß er der Seele eine erzeugende und verurſachende Kraft zuſchreibe, deren Würkſamkeit, ſich auf die Materie erſtreckte. Aus dieſer Erklärung des Stagiriten, erhellet abermahls, daß er auch in der Lehre von der Weltſeele mit dem Plato übereingeſtimmt.

werde *). Die Endzwecke waren bei ihm das το ȣ̔ ἑνεκα **). Unter dieſem aber, (nehmlich dem το ȣ̔ ἑνεκα), begrif er zugleich den νȣς, die Natur, und ein verurſachendes Princip ***). Ihm zufolge ſtellet alſo die Seele zugleich die Natur und ein verurſachendes Princip vor, das in ſeiner Vereinigung mit dem νȣς, nach Endzwecken handelt. Er erklärt ſie, wie hieraus erhellet, ſo wie Plato, für ein verſtändiges göttliches Weſen, das in ſeinen Würkungen unmittelbar dieſer Welt ſich mittheile, und derſelben vorſtehe.

§. 118.

Doch äuſſert er ſich hierüber noch deutlicher: denn er erkläret die Seele grade zu für das Princip des Lebens, welches die Bewegung und die lebendigen Körper hervorbringe, ihre Erzeugung und Ernährung, das Wachsthum und alle Veränderungen derſelben verurſache; von ihr rühre das το ȣ̔ ἑνεκα her †). Die unten abge-

*) Αλλως τε και της φυσεως διχως λεγομενης και ȣσης, της μεν ὡς ὑλης, της δε ὡς ȣσιας και εστιν άυτη και ὡ ἡ κινȣσα, και ὡς το τελος. τοιȣτον δε, ἡ ψυχη. ὡστε και ȣ̔τως λεκτεον αν ειη τῳ περι φυσεως θεωρητικῳ, περι ψυχης μαλλον, ἡ της ὑλης, ὁσῳ μαλλον ἡ ὑλη δι' εκεινην φυσις εστιν. *De part. animal. I, 1. p. 594.*

**) Ετι ὡς το τελος. τȣτο δ' εστι το ȣ̔ ἑνεκα. *Phyſ. II, 3. p. 206.*

***) Siehe hierüber den erſten Band §. 176. S. 346-350.

†) Ἡ γαρ θρεπτικη ψυχη και τοις αλλοις ὑπαρχει, και πρωτη και κοινοτατη δυναμις εστι ψυχης, καθ' ἡν ὑπαρχει το ζην ἁπασιν. — εστι δε ἡ ψυχη τȣ ζωντος σωματος αιτια και αρχη. ταυτα δε πολλαχως λεγεται. ὁμοιως δ' ἡ ψυχη, κατα τȣς διῃρημενȣς τροπȣς τρεις, αιτια. και γαρ ὁθεν ἡ κινησις αυτη, και το ȣ̔ ἑνεκα, και ὡς ἡ ȣσια των εμψυχων σωματων, ἡ ψυχη αιτια. ὁτι μεν ȣν ὡς ȣσια,

δηλον

abgeſchriebene Stelle, giebt über alles dies nähere Auskunft. Auch iſt, ihm zufolge, die Seele das Weſen, welches alle Dinge in ihren Formen und der gehörigen Ordnung zuſammenhält, daß ſie nicht ins Chaos zurükkehren: „Was iſt es,“ ſagt er, das die auf eine ſo entgegengeſezte Weiſe bewegten Dinge, z. E. Feuer und Erde zuſammenhält? Denn ſie würden auseinandergehn, wenn nicht Etwas wäre, das ſie davon zurückhielte, und wieder zuſammendrängte. Wenn nun etwas dergleichen vorhanden, welches als die Urſach hievon anzuſehn, ſo iſt dies die Seele, die das Wachsthum und die Ernährung verurſacht *).“ — Alle dieſe Eigenſchaften, die der Stagirit der Seele zuſchreibt, werden auch vom Plato derſelben zugeeignet.

δηλον. το γαρ αιτιον τȣ ειναι πασιν, ἡ ȣσια. το δε ζην τοις ζωσι, το ειναι εστιν. αιτια δε και ἀρχη τȣτων ἡ ψυχη. — φανερον δ' ὡς και ȣ ἑνεκα, αιτια ἡ ψυχη. ὡσπερ γαρ ὁ νȣς ἑνεκα τȣ ποιει, τον αυτον τροπον και ἡ φυσις. και τȣτ' εστιν αυτη τελος. τοιȣτον δ' εν τοις ζωοις ἡ ψυχη κατα φυσιν. — εστι δε και αλλοιωσις και αυξησις κατα ψυχην. — ἡ αυτη δυναμις της ψυχης, θρεπτικη και γεννητικη. *De anima II*, 4. p. 390.

*) Προς δε τȣτοις τι το συνεχον εις τ'αναντια φερομενα, το πυρ και την γην. διασπασθησεται γαρ, ει μη τι εσται το κωλυσον. ει δ' εστι, τȣτ' εστιν ἡ ψυχη, και το αιτιον τȣ αυξανεσθαι και τρεφεσθαι. *lib. cit.* p. 390.

Drit-

Drittes Hauptſtük.

Ariſtoteles giebt der göttlichen Weltſeele einen einfachen Körper, redet von ihr unter den Nahmen: Element, Aether und Himmel, und eignet ihr die kreisförmige Bewegung zu.

§. 119.

Plato dachte, wie wir im **erſten** Bande geſehn, unter dem Himmel, auch die göttliche Weltſeele und hielt den Olymp für ein Symbol des Himmels *). Auch hierin ſtimmt Ariſtoteles mit ſeinem Lehrer überein: Er ſtellt den Himmel unter eben den Eigenſchaften vor, die der göttlichen Weltſeele beigelegt werden. Allein er ſagt es nicht grade zu, daß er unter dem erſtern, die leztere meine. Den Himmel und die göttliche Weltſeele, nennet er aber auch das **fünfte Element**, oder die **fünfte Natur**. Durch die hier folgenden Unterſuchungen hoffe ich dies zu begründen.

§. 120.

Die metaphyſiſche Philoſophie, vereiniget mit der göttlichen Weltſeele die kreisförmige Bewegung, durch welche ſie das Entſtehen aller Dinge verurſache **). Ariſtoteles eignet die kreisförmige Bewegung einem Element zu, das er einen göttlichen einfachen Körper, das fünfte Element und auch den Himmel nennet. „Es giebt **dreierlei** Arten der Bewegung,“ ſagt er, „eine **gradlinigte**, eine **kreisförmige** und eine aus beiden **zuſammengeſezte**. Die beiden erſtern ſind **einfache** Bewegungen. Da es unter den Körpern ein-

*) Siehe §. 187. S. 380. 381.

**) Erſtes Buch §. 184. 185. S. 373 = 377.

einfache, und auch wieder welche giebt, die aus dieſen zuſammengeſezt ſind — (einfache Körper aber nenne ich ſolche, bei welchen ihrer Natur nach das Princip der Bewegung ſtatt findet, wie z. E. bei dem Feuer, der Erde und andern Weſen mehr, von dieſer Art, oder welche dieſen verwandt ſind) — ſo ſage ich, daß auch einfache und zuſammengeſezte vermiſchte Bewegungen vorhanden ſeyn müſſen. Die einfachen beſtehn aus einfachen, die vermiſchten aber aus zuſammengeſezten Bewegungen. Dieſe leztern werden allemal von derjenigen einfachen Bewegung bewegt, von welcher die ſtärkſte Miſchung vorhanden, und die daher über die andre mit ihr vermiſchte, die Oberhand behält *). Da alſo eine einfache Bewegung vorhanden, und die kreisförmige Bewegung unter die einfachen Bewegungen gehört; ferner, weil einem einfachen Körper, eine einfache Bewegung, und der einfachen Bewegung, ein einfacher Körper zukommt — (denn die zuſammengeſezten Körper, beſtehn allemal vorzüglich aus den einfachen, von welchen die meiſte Miſchung vorhanden, und die daher in der Zuſammenſezung, über die übrigen, mit welchen ſie vermiſcht ſind, die Oberhand behalten **) — ſo muß, ſage ich, ein ſolcher einfacher Körper vorhanden ſeyn, der, ſeiner Natur nach, dazu fähig iſt, kreisförmig bewegt werden zu können. — Das Vollkommne iſt, der Natur nach, eher als das Unvollkommne. Der Zirkel iſt

*) Z. E. wenn bei der Bewegung, die aus der kreisförmigen und gradlinigten, zuſammengeſezt iſt, die kreisförmige die ſtärkſte iſt, daß ſie in der Miſchung die Oberhand behält, ſo wird eine ſolche zuſammengeſezte Bewegung kreisförmig.

**) Z. E. wenn bei den zuſammengeſezten Körpern, das Feuer oder die Erde in der Miſchung die Oberhand behalten, ſo beſtehn ſie ihrem Weſen nach, am meiſten aus Feuer und Erde.

iſt vollkommen, keinesweges aber die grade Linie. Weil nun die Bewegung, die allen übrigen vorhergeht, einen Körper erfordert, der, der Natur nach, den übrigen auch vorhergeht, die kreisförmige Bewegung aber, der gradlinigten vorhergeht, und dieſe leztere, einen einfachen Körper hat: ſo muß, ſage ich, der kreisförmigen Bewegung, ebenfals ein einfacher Körper zukommen. Aus allem dieſem erhellet nun, daß es, auſſer den hier exiſtirenden zuſammengeſezten Körpern, noch eine andre Subſtanz des Körpers geben müſſe, die göttlicher iſt, als alle dieſe, und denſelben vorhergeht. — Wenn daher irgend Etwas, der Natur nach, die kreisförmige Bewegung zukommt, ſo muß ein erſter einfacher Körper vorhanden ſeyn, der, ſeiner natürlichen Beſtimmung nach, auf eben die Art kreisförmig bewegt wird, wie z. E. das Feuer und die Erde, ihrer Natur nach, jenes nach oben, und dieſes nach unten, bewegt werden. — Wer nun dem bisher Geſagten gemäß, urtheilet und ſchließet, der muß annehmen, daß, außer den hier um uns her befindlichen Körpern, noch ein andrer von ihnen abgeſonderter exiſtire, der eine deſto edlere und vortreflichere Natur beſitze, je mehr er von jenen andern verſchieden und abgeſondert iſt *).“

„Bei allen phyſiſchen Körpern,“ fährt er weiter fort, „welche Affektionen und Veränderungen unterworfen ſind, findet Zunehmen und Abnehmen ſtatt, wie bei den Körpern der lebendigen Weſen, bei den Pflanzen und ihren Theilen, und ſo auch bei den Elementen dies der Fall iſt. Da alſo ein kreisförmig bewegter einfacher Körper, weder dem Zunehmen noch Abnehmen unterworfen, ſo muß derſelbe unveränderlich

*) *De coelo, I, 2. p. 267.*

lich ſeyn. Aus dem bisher geſagten erhellet nun, daß der erſte einfache Körper ewig ſey, weder zunehme noch abnehme, ſondern nie altere, und gar keine Veränderungen und Affektionen erleide. Es ſcheinet auch, daß die Vernunft hierin mit der Erfahrung, und dieſe mit der Vernunft übereinſtimmen, und beide für einander Zeugniß ablegen. Denn alle Menſchen glauben, daß Götter ſind, und alle, ſowohl Griechen als Ausländer, welche Götter annehmen, eignen den oberſten Ort (τον ανωτατω τοπον) dem Göttlichen zu *); und zwar aus der Urſach, weil das Unſterbliche dem Unſterblichen zukomme. Denn es kann unmöglich anders als ſo ſeyn. Wenn alſo was Göttliches exiſtirt, wie es denn auch würklich ſich ſo verhalt, ſo iſt auch dasjenige, was ich izt über die erſte Subſtanz der Körper geſagt, gut und wohl ausgeführt worden. Auch durch Sinne und Erfahrung, wird dies ſo hinlänglich bezeugt, daß wir derſelben vollkommen Glauben beimeſſen können. **Denn während der ganzen Vorzeit, da ſich Ueberlieferungen und Traditionen von einem auf den andern fortgepflanzt haben,** ſcheinen weder in dem ganzen äuſſerſten Himmel, noch in einigen ſeiner Theile, Veränderungen vorgegangen zu ſeyn. Ja, auch ſelbſt der Nahme ſcheinet von den Alten

*) Hieraus läßt ſich die Verehrung der Berge, die bei allen Alten ſtatt fand, und auch die Verehrung des Olymp bei den Griechen, erklären; und auch das, warum — wie wir aus dem Plato †) und andern ältern Schriftſtellern mehr erfahren ††) — der Olymp das Symbol der göttlichen Weltſeele war.

†) PLAT. *in Epinomid. p. 1006.* — Man ſehe hiebei den erſten Band nach, §. 187. S. 380.

††) Ich bitte hierüber nachzuſehn: **Memnonium.** Zweiter Band. Theil 4. §. 45. S. 373. 374.

Alten, welche hierüber eben die Meinung hatten, die auch wir annehmen, bis auf unſre Zeiten überliefert worden zu ſeyn. Denn wir müſſen glauben, daß dieſe Meinungen nicht ein oder zweimal, ſondern ſehr oft zu uns gekommen ſind *). Weil nun der erſte Körper, etwas von der Erde, dem Feuer, der Luft und dem Waſſer ganz verſchiedenes iſt, ſo haben ſie den oberſten Ort (τον ανωτατω τοπον) **Aether** genannt. Sie legten denſelben, wegen des bei ihm von ewiger Zeit, ſtatt findenden immerwährenden Umlaufs, dieſen Nahmen bei. — Aus dem Vorhergehenden erhellt, warum es keine mehrere, als die beſagte, Anzahl einfacher Körper geben könne. Denn die Bewegung eines einfachen Körpers, muß einfach ſeyn. Wir behaupten aber, daß es keine andre einfache Bewegungen weiter gebe, als die kreisförmige und gradlinigte **)."

§. 121.

*) Wie wichtig und merkwürdig ſind dergleichen Stellen, und wie unwiderſprechlich beweiſen ſie, eben ſo ſehr für das tiefe Alterthum philoſophiſcher Erkenntniſſe, und ihre Fortpflanzung durch Traditionen von einem Volk zum andern, als auch für das tiefe Alterthum der Erkenntniß eines göttlichen Welt-Urhebers. Alle dergleichen merkwürdige Stellen, die hiefür als beweiſend gelten können, habe ich mühſam aus den Alten, (und beſonders aus dem **Plato** und **Ariſtoteles**) im zweiten Bande des **Memnonium**, und auch im erſten Bande dieſer **Verſuche**, zuſammengetragen, und erkläret. — Möchte man doch zeigen, daß dieſe Stellen unächt ſind, oder daß ich ſie falſch erkläret, alsdenn könnte man mit Fug behaupten, daß ich das, was ich erweiſen wollen, nicht erwieſen. Allein wie will man dies durch Raiſonnement können, ohne jene Stellen ſelbſt, und meine Erklärung derſelben anzugreifen dies begreiſe ich nicht.

**) *De Coel. I, 3. p. 268.*

§. 121.

Ariſtoteles nimmt in dieſen abgeſchriebenen Stellen, auſſer den vier einfachen Körpern, oder Elementen, noch **zwei andre einfache Körper** an, von welchen er dem Einen die **kreisförmige**, und dem Andern die **gradlinigte** Bewegung zueignet. Unter dem kreisförmig ſich bewegenden Körper — den er unter die Principien rechnet *) — verſteht er die göttliche Weltſeele, die er auch den Himmel, oder den Aether nennt; den in grader Linie ſich bewegenden Körper, erklärt er für ein dem kreisförmig ſich bewegenden Körper entgegengeſeztes Weſen **); woraus erhellet, daß er unter dem erſtern, (dem in grader Linie ſich bewegenden Körper), die Privation — die er zum dritten Princip macht, und als ein entgegengeſeztes Weſen beſchreibt ***) — verſtanden haben müſſe. Dieſer gradlinigt ſich bewegender Körper, der dem kreisförmig ſich bewegenden Körper entgegengeſezt iſt, iſt aber eben das, was Plato die böſe Weltſeele nennt, die er als ein der guten, göttlichen Weltſeele entgegengeſeztes Weſen beſchreibt: denn im Folgenden werde ich zeigen, daß Ariſtoteles unter der kreisförmigen Bewegung, die göttliche Seele, unter der Privation, oder der ihr entgegengeſezten Bewegung aber, die böſe Weltſeele gemeint habe.

§. 122.

*) Επει γαρ διωρισται προτερον ἡμιν, μια μεν αρχη των σωματων, εξ ὡν συνεστηκεν ἡ των εγκυκλιως φερομενων σωματων φυσις. *Meteorolog. I, 2. p. 326.*

**) Ειπερ εναντια τις εστι, την περι της ευθειας μαλιστα αναγκαιον εναντιαν ειναι προς την κυκλῳ κινησιν. *De Coel. I, 4. p. 268.*

***) Siehe im Folgenden, §. 132-145.

§. 122.

Plato leitete von der kreisförmigen Bewegung, oder von der guten göttlichen Weltſeele — von der er ſagte, daß ſie durch Mittheilung des νȣς in eine kreisförmige Bewegung gebracht worden ſey — alle Erzeugungen her *). Eben dies thut auch Ariſtoteles, der die kreisförmige Bewegung, als die Urſach aller in dieſer Sinnenwelt entſtehenden Erzeugungen beſchreibt, worüber folgende Aeuſſerungen dieſes Schriftſtellers, hinlängliche Auskunft geben. Er ſagt: Συνεπληρωσε το ὁλον ὁ θεος εντελεχη ποιησας την γενεσιν. ȣτω γαρ αν μαλιστα συνειροιτο το ειναι, δια το ἐγγυτατω ειναι της ȣσιας, το γινεσθαι αει την γενεσιν. τȣτȣ δ', ὡπερ ειρηται πολλακις, ΑΙΤΙΑ Ἡ ΚΥΚΛΩ ΦΟΡΑ, μονη γαρ συνεχης. διο και τ'αλλα ὁσα μεταβαλλει εις αλληλα, κατα τα παθη και τας δυναμεις, οἱον τα ἁπλα σωματα, ΜΙΜΕΙΤΑΙ ΤΗΝ ΚΥΚΛΩ ΦΟΡΑΝ **). — Ει αρα τινος εξ αναγκης ἁπλως ἡ γενεσις, αναγκη περικυκλειν. — διο αναγκη κυκλῳ ειναι. — εν τη κυκλῳ αρα κινησει και γενεσει εστι το εξ αναγκης ἁπλως. και ει κυκλῳ αναγκη ἑκαστον γινεσθαι και γεγονεναι. και ει αναγκη ἡ τȣτων γενεσις κυκλῳ. ταυτα μεν δη ευλογως, επει ἀϊδιος, και αλλως εφανη ἡ κυκλῳ κινησις, και ἡ τȣ ȣρανȣ ***).

§. 123.

Der Stagirit eignet in dieſer abgeſchriebenen Stelle, der kreisförmigen Bewegung einen Körper zu,

*) Siehe den erſten Band dieſer Verſuche. §. 184. 185. 188. S. 373. 377. 381. 382.

**) *De generat. et corrupt. II, 10. p. 324.*

***) *L. c. cap. 11. p. 325.*

zu *). Eben einen ſolchen Körper, giebt er auch der Seele, und ſagt, daß ſie an denſelben Theil nehme; dieſer Körper ſey göttlicher, als die Elemente, und in demſelben das Göttliche befindlich, welches der νȣς genannt werde, und von auſſen komme **). Noch in andern Stellen mehr, nennet er eben dieſen mit der Seele vereinigten νȣς, was Göttliches und Unſterbliches ***). Er legt, alſo dieſem fünften Element, eben die Eigenſchaften bei welche er der Seele zueignet. Dem **Alexander** zufolge, hat er auch die Erzeugung der in dieſer Welt befindlichen Dinge, von dieſem göttlichen Körper hergeleitet †). Hiemit ſtimmen die Auſſagen des Cicero überein: „Ariſtoteles,“ ſagt er, „hat auſſer den vier Elementen, woraus alles entſtehn ſoll, noch eine fünfte Natur angenommen, aus welcher der Verſtand herkomme. Denn **Denken, vorherſehn, lernen, lehren, erfinden** und noch viele andre Eigeſchaften, **erinnern, lieben, haſſen, begehren, fürchten, härmen, freuen,** dies und dergleichen mehr, ſchienen ihm in keinem der vier Elemente zu liegen. Er verfiel

*) Dies iſt eben der einfache, göttliche Körper, von dem **Alexander** bei'm **Simplicius** ſagt, daß Ariſtoteles von demſelben die Erzeugung der Dinge herleite: SIMPLIC. *Comment. Fol.* 68. *p.* 1.

**) Λειπεται δε τον νȣν μονον θυραθεν εισιεναι, και θειον ειναι μονον. πασης μεν ȣν ψυχης δυναμις, ἑτερȣ σωματος εοικε κεκοινωνηκεναι, και θειοτερȣ των καλȣμενων ϛοιχειων. — το δε της γονης σωμα, εν ᾧ συναπερχεται το σπερμα το της ψυχικης αρχης, το μεν, χωριϛον ον σωματος, ὁσοις εμπεριλαμβανεται το θειον. τοιȣτος δ᾽εϛιν ὁ καλȣμενος νȣς. το δ᾽ αχωριϛον. *De generat. animal. II,* 3. *p.* 658. 659.

***) *De anim. I,* 4. *p.* 384. — *III,* 5. *p.* 402.

†) Σημειȣται δε ὁ Αλεξανδρος και εκ των ενταυθα λεγομενων. ότι κατα Αριστοτελην συνηπται τῳ θειῳ σωματι ἡ των ενταυθα γενεσις, και ȣκ απηρτηται απ᾽ αυτȣ. SIMPLIC. *Comment. lib. II. fol.* 68. *p.* 1.

fiel alſo auf eine fünfte Gattung: und ſo belegte er die Seele mit dem neuen Nahmen einer **Entelechie**, als einer ſteten, immerwährenden Bewegung *). Auch den Urſprung der menſchlichen Seelen, leitet der Stagirit aus dieſem fünften Element, aus dieſem göttlichen Körper her, indem er alle Kräfte und Eigenſchaften der Seelen, für Würkungen und Mittheilungen deſſelben erkläret **). Eben dies ſagt Cicero mit ganz ausdrücklichen Worten ***).

§. 124.

Plato redet auf die nehmliche Weiſe von der göttlichen Weltſeele, wie Ariſtoteles von dem fünften Element und der Seele, der er einen göttlichen Körper zueignet; woraus denn die Uebereinſtimmung der Meinungen beider Philoſophen hierüber erhellet.

§. 125.

In der der vorhin (§. 120) aus dem Ariſtoteles abgeſchriebenen langen Stelle, wird der ſich kreisförmig bewegende einfache Körper auch der **Aether**, das **Oberſte** (ανωτατω) genannt. Nun ſagt er ausdrücklich, daß das **Alleräußerſte** und **Alleroberſte** (το εσχατον και ανω), in welchem das **Göttliche** wohne, der Himmel genannt werde †) und daß die Alten,

 den

*) Cic. *Tuſc. quaeſt. I. 10. 26.*

**) Πασης ψυχης δυναμις, ἑτερου σωματος εοικε κεκοινωνηκεναι, και θειοτερου των καλουμενων στοιχειων. *De generat. animal. II, 3. p. 658.*

***) Quintum genus, e quo eſſent aſtra menteſque, — Ariſtoteles eſſe rebatur. — De naturis autem ſic ſentiebat, primum, vt, in quatuor initiis rerum illis, *quintam* hanc *naturam*, ex qua ſuperiores ſenſus et mentem effici rebantur, non adhiberet. Cic. *Acad. quaeſt. I, 7. 11.*

†) De Coel. I, 9. p. 275.

den Himmel und den oberſten Ort, weil er allein unſterblich ſey, den Göttern zugeeignet hätten *). In der vorhin abgeſchriebenen Stelle kommt eben dies vor, indem es daſelbſt heißt: die Alten hätten das fünfte Element, den Aether, oder den oberſten Ort, weil er unſterblich ſey, den Göttern zugeeignet **). Hiemit ſtimmen die Auſſagen des Cicero ***) und des Verfaſſers des Buchs de Mundo überein. Dem lezteren zufolge, iſt das Oberſte der Himmel und der Wohnſiz Gottes †). „Gott wohnet oben,“ ſagt er „als das Reine, in dem reinen Ort. Alle Menſchen eignen Gott den oberſten Ort zu, und heben, wenn ſie beten, die Hände gen Himmel ††). „Der Aether,“ heißt es weiter,“ enthalte die Subſtanz des Himmels und der Geſtirne, und werde, wegen ſeines kreisförmigen Umlaufs, Aether genannt, indem er etwas von den vier Elementen Verſchiednes, unzerſtörbar und göttlich ſey †††).“ — Aus allem dieſem erhellet nun, daß Ariſtoteles unter dem ſich kreisförmig bewegenden einfachen göttlichen Körper, der von ihm auch der Aether und der oberſte Ort genannt wird, den Himmel verſtanden habe.

§. 126.

*) Τον δ' ουρανον και τον ανω τοπον, οἱ μεν αρχαιοι τοις θεοις απενειμαν, ὡς οντα μονον αθανατον *De Coel II, 1. p 279.*

**) Παντες τον ανωτατω τῳ θειῳ τοπον αποδιδοασι, και βαρβαροι και Ελληνες, ὁσοι περ ειναι νομιζουσι θεους, δηλονοτι, ὡς τῳ αθανατῳ το αθανατον συνηρτημενον *De Coel. I. 3. p 268.*

***) In ardore coeleſti, qui Aether vel Coelum nominatur. *Cic de Nat Deor. II, 15.*

†) Ἡς τα ανωτατον θεου οικητηριον, ουρανος ωνομασται. ARISTOT. *de Mundo. cap. 2. p. 370.*

††) *De mund. cap. 6. p. 377.*

†††) *L. c. cap. 2. p. 370.*

§. 126.

Plato ſtellte, wie im erſten Buch dieſes Werks gezeigt worden, die göttliche Weltſeele, als Princip der Bewegung, und als ein kreisförmig ſich ſelbſt bewegendes Weſen, von runder Figur vor, das die ganze Sinnenwelt umgebe, und dem der göttliche νȣς ſich mitgetheilt habe. Eben dies, was Plato von der göttlichen Weltſeele ſagt, behauptet Ariſtoteles vom Himmel, wie aus den Stellen, die ich izt anführen will, unwiderſprechlich erhellet. „Beides,“ ſagt er, iſt von einander ganz verſchieden, nehmlich die Form an ſich, abgeſondert von der Materie, und wieder dieſelbe mit der Materie vermiſcht. — Eben ſo iſt es auch ganz was Verſchiedenes, das τῳ κυκλῳ ειναι, und wieder das τῳδε τῳ κυκλῳ. Jenes bedeutet die Form an ſich, dieſes in ſofern ſie mit der Materie vermiſcht iſt, und hiedurch was Konkretes entſteht. Da nun der Himmel ein Sinnenweſen iſt, ſo gehört er unter die konkreten Dinge; denn alles Sinnliche exiſtirt in der Materie. Iſt der Himmel was konkretes, ſo findet wieder ein Unterſchied ſtatt, zwiſchen dem τω δε τω ȣϱανῳ ειναι, und dem ȣϱανῳ ἁπλως. Das, was wir ſchlechthin den Himmel nennen, iſt von dem verſchieden, was der ȣϱανος ἁπλως iſt: denn dies leztere ſtellet die Form an ſich, unvermiſcht, das erſtere aber, die mit der Materie vermiſchte Form, vor. — Von allen Dingen, deren Subſtanz (Form) in der Materie exiſtirt, nehmen wir mehrere, ja unzählige wahr, die alle zu dieſer Subſtanz oder Form gehören: Mithin können auch mehrere Himmel vorhanden ſeyn).“ Ariſtoteles redet hier von einer Mittheilung der Form an den Himmel, und daß ſie in demſelben exiſtire; unter der Form aber dachte er den νȣς **). Er nimmt

 alſo

*) De coel. I, 9. p. 274. 275.

**) Siehe erſtes Buch §. 175. S. 344-346. Ferner im Vorhergehenden dieſes vierten Buchs, §. 39. 40.

alſo in dieſer Stelle — ſo wie Plato — eine Mittheilung des νȢς an den Himmel an.

§. 127.

Weiter heißt es: „Wir pflegen das Alleräuſſerſte was ganz oben iſt, und von welchem wir ſagen, daß in demſelben das Göttliche wohne, den Himmel zu nennen (ειωθαμεν γαρ το εσχατον και ανω μαλιστα καλειν ȢρανȢν, εν ῳ το θειον ιδρυσθαι Φαμεν). Er iſt der Körper, der von dem äuſſerſten Umkreis an, das Univerſum umgiebt. Da das Univerſum, von ſeinem äuſſerſten Umkreiſe an, kreisförmig umſchloſſen wird, ſo muß es alle phyſiſche und ſinnliche Körper in ſich enthalten, weil auſſerhalb dem Himmel kein Körper exiſtirt, auch nicht exiſtiren kann *).“ — „Man muß ſich überreden, daß die alten, und vorzüglich unſre vaterländiſchen Traditionen, Wahrheit enthalten, wenn ſie behaupten, daß dasjenige Weſen, welches die Bewegung in ſich ſelbſt habe, unſterblich und göttlich ſey; und zwar auf die Art und Weiſe: daß es ſelbſt durch nichts begränzt werde, ſondern vielmehr alles andre begränze. Denn es iſt die Begränzung aller derjenigen Dinge, die der Himmel umgiebt. Dieſe kreisförmige Bewegung, welche ſo vollkommen iſt, umſchließt das Unvollkommne, und alles Vergängliche, das ein Ende und Aufhören hat **).“ — „Das zuerſt Bewegende ακινητον ον, iſt nur ein einziges, ſowohl ſeinem Grunde und ſeiner Natur, als auch der Zahl nach. Auch dasjenige Weſen, welches beſtändig in einem fort bewegt wird, iſt nur ein einziges. Es exiſtirt alſo nur ein einziger Himmel. Es iſt aber von den älteſten Alten geſagt, und, unter der Geſtalt

*) *De Coel I, 9. p. 275.*

**) *De coel. II, 1. p. 279.*

Geſtalt der Fabel, den Nachkommen hinterlaſſen worden, daß **dieſe** *) Gottheiten ſind, und das Göttliche die ganze Natur umgebe (*και περιεχει το θειον την ὁλην Φυσιν*) **).“ — „Es iſt Etwas, das beſtändig bewegt wird, und zwar in kreisförmiger Bewegung. Dieſes wird nicht blos durch die Vernunft, ſondern auch aus der Erfahrung durch die Würkung ſelbſt, erkannt. Alſo iſt der erſte Himmel ewig. Es exiſtirt daher alſo auch ein Weſen, das die Bewegung verurſacht. Da aber das Bewegte und Bewegende ***), ein gewiſſes Mittelding iſt, ſo muß auch ein nicht bewegtes, unbewegliches Weſen da ſeyn, welches die Bewegung verurſacht, und eine ewige würkende Subſtanz iſt. Dasjenige nun, welches auf dieſe Weiſe bewegt, iſt das intelligible und liebenswerthe Weſen, welches immer verlangt. Es bewegt, ohne daß es ſelbſt bewegt wird. Diejenigen Dinge, welchen dies hier Geſagte zukommt, ſind die Principien †).“ — „Alles Beſeelte hat das Princip der Bewegung in ſich ſelbſt: denn bei allen den Weſen, die ohne Seele ſind, findet auch kein Princip der Bewegung ſtatt. Der Himmel iſt beſeelt, und hat das Princip der Bewegung in ſich ſelbſt ††).“ Endlich ſagt er noch: *Ὡστε αναγκη τω θειω κινησιν αϊδιον ὑπαρχειν. επει δε ὁ ουρανος τοιουτος· σωμα γαρ τι θειον. δια τουτο εχει το εγκυκλιον σωμα, ὁ Φυσει κινειται κυκλω αει*

*) Nehmlich das *ακινητον ον* und der Himmel.

**) *Met. XI, 8. p. 563.*

***) Nehmlich der Himmel.

†) *Met. XI, 7. p. 561.*

††) *Ὁσα εχει κινησεως αρχην εν ἑαυτοις, εμψυχα εσταν· των γαρ αψυχων εν ουθενι ὁρωμεν, ὁθεν ἡ αρχη της κινησεως. — ὁ δ' ουρανος εμψυχος, και εχει κινησεως αρχην. De coel. II, 2. p. 280.*

αει *). — σχημα δ' αναγκη σφαιροειδες εχειν τον ȣρανον **).

§. 128.

Ariſtoteles beſchreibt in dieſen abgeſchriebenen Stellen, den Himmel als das Princip der Bewegung, und als ein kreisförmig ſich ſelbſt bewegendes Weſen, von runder Figur, welches das ſinnliche Univerſum umgebe, und dem der göttliche νȣς ſich mitgetheilt habe, und in demſelben wohne. Alles dieſes nun ſind Lehrſätze der metaphyſiſchen Philoſophie, die wir in Plato's Schriften vorgetragen finden; woraus denn eine abermahlige Übereinſtimmung des Ariſtoteles mit derſelben erhellet.

Zweiter Abſchnitt.

Von der böſen Weltſeele, die bei'm Ariſtoteles auch Privation heißt.

Erſtes Hauptſtück.

Unmittelbarer hiſtoriſcher Beweis, daß Ariſtoteles, gleich den metaphyſiſchen Philoſophen, eine böſe entgegengeſezte Weltſeele angenommen habe.

§. 129.

Plato ließ, wie wir im Vorhergehenden geſehn, neben der göttlichen Weltſeele, noch eine entgegengeſezte böſe, vernunftloſe Seele zu ***), welche die

*) *De Coel. II, 3. p. 281.*

**) *De Coel. II, 4. p. 281.*

***) Erſtes Buch, Theil 5. Abſchn. 2. S. 383 = 405.

die rohe, der Materie urſprünglich beiwohnende Seele vorſtellte, die, durch Mittheilung des νους, nicht in eine kreisförmige Bewegung gebracht worden war. Auch hierin ſtimmt Ariſtoteles mit ſeinem Lehrer überein. Er billigt die Eintheilung deſſelben, in eine vernünftige und vernunftloſe Seele, und verwirft eine gewiſſe Meinung des Sokrates, von welcher er ſagt, daß durch ſie die vernunftloſe Seele ganz und gar aufgehoben werde *). Folgende abgeſchriebene Stellen, werden hierüber noch mehr Auskunft geben, und beweiſen, daß Ariſtoteles würklich das Daſeyn einer vernunftloſen, böſen Seele behauptet habe: Εοικε δη και αλλη τις φυσις της ψυχης αλογος ειναι. — και εν τη ψυχῃ νομιστεον ειναι τι παρα τον λογον, εναντιουμενον τουτῳ και αντιβαινον **). — προτερον μεν ουν ελεχθη δυο ειναι μερη της ψυχης, το, τε λογον εχον και το αλογον ***). — εστι δ' ἡ ψυχη εις δυο μερη διῃρημενη, εις τε λογον εχον, και αλογον †). — διωρισθη μεν ουν ὑπερ ψυχης ὡς τοπῳ και προτερον, ὁτι το μεν αυτης εστι λογον εχον, το δε αλογον μοριον της ψυχης ††). — προτερον μεν ουν ελεχθη, δυο ειναι μερη της ψυχης, το, τε λογον εχον, και το αλογον †††). — εστιν ουν κατα τον ορθον λογον

*) Συμβαινει ουν αυτῳ †) επιστημας ποιουντι τας αρετας, αναιρειν το αλογον μερος της ψυχης. τουτο δε ποιων, αναιρει και παθος και ηθος. διο ουκ ορθως ἡψατο ταυτῃ των αρετων. μετα ταυτα δε Πλατων διειλετο την ψυχην, εις τε το λογον εχον, και εις το αλογον. ορθως. και αποδωκεν ἑκαστῳ αρετας προσηκουσας *Mag. moral.* I, 1. p. 85.

†) Nehmlich dem Sokrates.

**) *Ethic.* I, 13. p. 9.

***) *Ethic.* VI, 2. p. 42.

†) *Mag. moral.* I, 10. p. 88.

††) *Mag. moral.* I, 35. p. 99.

†††) *Eudemior.* V, 1. p. 144.

γον πραττειν, ὁταν το αλογον μερος της ψυχης μη κωλυη το λογικον ενεργειν την αυτȣ ενεργειαν, τοτε γαρ ἡ πραξις εστι κατα τον ορθον λογον. επειδη γαρ τι της ψυχης, το μεν ΧΕΙΡΟΝ εχομεν, το δε ΒΕΛΤΙΟΝ *).

§. 130.

Eben dieſe vernunftloſe, böſe Seele, nennet er auch ein entgegengeſeztes, böſes Princip. So ſagt er z. E. „Wenn jemand der Meinung ſey, **Empedokles** mache das Gute und Böſe zu Principien, ſo rede ein ſolcher wahr und gut: **Denn das Gute, ſey von allen guten Dingen, das Böſe aber, von allen böſen Dingen die Urſach** **)". — „Einige machen die Materie zu einem von den entgegengeſezten Weſen. Allein die Materie iſt keinem andern Weſen entgegengeſezt, denn **das an und für ſich ſelbſt Böſe, iſt das andre von den Elementen** ***). Es giebt nun wieder auch andre, welche weder das **Gute** noch **Böſe**, zu Principien machen. — Es iſt ungereimt, dem Guten und dem νȣς, kein Gegentheil zu geben †)." — „Man kann zwei

*) *Mag. moral.* II, 10. p. 110.

**) Ὡστ᾽ ει τις φαιη, λεγειν το κακον και το αγαθον αρχας Εμπεδοκλεα ταχ᾽ αν λεγοι καλως. ειπερ το των αγαθων ἁπαντων αιτιον, αυτο το αγαθον εστι, και των κακων, το κακον. *Met.* I, 4. p. 487.

***) Er verſteht hierunter den andern einfachen Körper, dem er die gradlinigte Bewegung beilegt, und der der andre von den beiden einfachen Körpern oder Elementen iſt, von welchem er dem erſten die kreisförmige Bewegung zueignet. Man ſehe hierüber im Vorhergehenden §. 120. nach.

†) Οἱ δε το ἑτερον των εναντιων, ὑλην ποιȣσιν. ἡ γαρ ὑλη μια ȣδενι εναντιον, το γαρ κακιν αυτο, θατερον των στοιχειων. οἱ δ᾽αλλοι

zwei und auch drei Principien annehmen: denn es giebt auch welche, die entgegengeſezt ſind *).“

§. 131.

Ariſtoteles macht, ſo wie Plato — wie wir aus dem Vorhergehenden wiſſen **). — Die Materie, zu einem formloſen Weſen, das, ſeinem urſprünglichen Zuſtande nach, ohne Bildung und Ordnung exiſtire. Das Ungebildete, Formloſe, Mißgeſtaltige und Ungeordnete der Materie aber, beſchreibt er als Etwas, das von dem der Form entgegengeſezten Princip herrühre, und durch daſſelbe verurſacht werde ***). Er war alſo auch hierin, mit dem Plato genau einerlei Meinung; denn dieſer leitete die Unordnung und das Mißgeſtaltige, das ſich urſprünglich bei der Materie befinde, ebenfals von der ſich bewegenden böſen, entgegengeſezten Seele her.

δ᾽αλλοι κδ᾽ αρχας το αγαθον και το κακον. — ατοπον δε και το εναντιον μη ποιησαι τῳ αγαθῳ, και τῳ νῳ Met. XI, 10. p. 564.

*) Διο εστι μεν ὡς δυο λεκτεον ειναι τας αρχας, εστι δ᾽ ὡς τρεις. και εστι μεν ὡς τ᾽αναντια. Phyſ. I, 7. p. 202.

**) Man ſehe hierüber im Vorhergehenden nach: §. 15 ; 18.

***) Λεγω δε την μεν ασχημοσυνην και την αμορφιαν, η την αταξιαν, το αντικειμενον. Phyſ. I, 7. p. 202.

Zwei-

Zweytes Hauptſtück.

Ariſtoteles nennet die böſe Weltſeele, auch Privation, und macht ſelbige zum Princip der rohen urſprünglichen Bewegung.

Erſtes Kapitel.

Erklärungen des Ariſtoteles über die Privation, in welchen er dieſelbe als ein böſes entgegengeſeztes Weſen beſchreibt.

§. 132.

Dieſe Uebereinſtimmung des Ariſtoteles mit dem Plato, in Abſicht der böſen Weltſeele, wird noch mehr einleuchtend, durch ſeine über die Privation geäußerten Meinungen und Behauptungen. Der leztere hielt die der Materie urſprünglich beiwohnende Bewegung, für das **dritte Princip**, unter den **drei** Principien, die er zu Urſachen der Welt-Entſtehung machte. Ihm zufolge ſtellte ſie, in ihrem rohen ungeordneten Zuſtande, und in ſofern ſie die durch den νες verurſachte Ordnung nicht mitgetheilt erhalten, die böſe Weltſeele vor. Auf eben die Weiſe redet Ariſtoteles von der Privation. Er macht ſie zum Princip der Bewegung und unter den **dreien**, die er annahm, **zum dritten urſprünglichen Princip**, das er als ein böſes der Form entgegengeſeztes Weſen beſchreibt. Nach ſeiner gewöhnlichen Art aber, erfand er, um den begangenen Raub zu verbergen, nur einen andern Nahmen, für eine ſchon längſt bekannte Sache, drückte ſich über dieſelbe dunkel und zweideutig aus — und ſuchte nun die Welt zu überreden, als wenn er ein ganz neues ἐυρημα vorgebracht. Er würdigt dabey die vor ſeiner Zeit

Zeit gelebten Weltweiſen ſehr herab: ſie wären zu einfältig, dumm und unwiſſend geweſen, um die **Privation**, und in ihr das dritte Princip der Dinge zu entdecken. Dabei aber rühmt er ſeinen Scharfſinn und ſeine eigne Weisheit: Er habe nunmehr, durch Auffindung und rechte Erklärung dieſes dritten Princips, alle Zweifel und Schwierigkeiten aufgelöſet *), welche bei den bisherigen Unterſuchungen über die Erzeugung und den Untergang der Dinge ſtatt gefunden **) Er iſt ſo kühn, das geraubte Gut, das er als ſein vorgegebenes Eigenthum, für ſo was herrliches ausgiebt, bei ſeinem rechtmäßigen Eigenthümer, dem Plato, zu verachten.

§. 133.

Doch izt ſoll der Stagirit ſelbſt reden: „Es iſt,“ ſagt er, „allezeit Etwas da, welches als Subſtratum unterliegt, und woraus dasjenige entſteht, was erzeugt wird. Der Zahl nach, iſt das Subjekt (Subſtratum) nur eins, aber in Abſicht der Art (ειδει), beſteht es aus zweien ***). Denn der Menſch, das Gold und

*) „Von uns,“ ſagt er, „wird dies dadurch auf die beſte und vernunftmäßigſte Weiſe aufgelöſet und gehoben, daß wir noch ein drittes (Princip) annehmen: ἡμιν δε λυεται τυτο ευλογως τῳ τριτον τι ειναι. *Met. XI, 10. p. 506.*

**) Man ſehe hierüber: *Phyſ. I, 7. 8. 9. p. 201-203; — Met. XI, 10. p. 564.* — Anderswo ſagt er: „Es muß noch ein drittes Princip da ſeyn. Alle träumen von demſelben, keiner aber ſagt es offenbar.“ *Gen. et Corr. II, 9. p. 323.*

***) Unter dem Subjekt verſteht er die Materie, und ſagt von ihr, daß ſie, im Verhältniß auf die Zahl, nur als ein einziges Weſen betrachtet werden könne. Um dies zu verſtehn, merke man Folgendes: die mit der Materie urſprünglich verknüpfte Bewegung, nannte er **Privation**

und überhaupt alle Materie, iſt zählbar, kann unter der Zahl begriffen werden. Denn ſie (die Materie) ſtellet mehr eine Art von würklichem Weſen vor, und iſt nichts Zufälliges. Aus ihr entſteht das Erzeugte. Die **Privation** und das **Entgegengeſezte** aber, ſtellen etwas Zufälliges vor. Das **Eine** (ἕν) aber, begreift die Form (Idee) unter ſich. Dieſem *) iſt ähnlich die **Ordnung**, die Muſik, und alles übrige, welches der Ordnung verwandt iſt, und auf etwas ähnliches hinausläuft. Dieſem gemäß alſo, kann eben ſowohl geſagt werden, daß es zwei, als auch daß es drei Principien gebe; und ſo auch: daß unter dieſen, ſich welche befinden, die einander entgegengeſezt ſind; (als wenn z. E. jemand ſagt: der Muſikus und Nicht-Muſikus, das **Warme** und das **Kalte**). Auf gleiche Weiſe kann aber auch wieder geſagt werden, daß welche von den Principien einander nicht entgegengeſezt ſind. Denn es iſt unmöglich, daß die entgegengeſezten Principien wechſelsweiſe unter einander Etwas erleiden **).

Allein

tion (στερησις), oder das **Entgegengeſezte** (τ'αναντια). Der Natur nach, ſind Materie und Bewegung zwei verſchiedene Weſen: die leztere aber iſt nie von der erſtern getrennt. In dieſer Rückſicht alſo, iſt, dem Stagiriten zufolge, die Materie, der Zahl nach, ein einziges Weſen. Denn da die Bewegung mit der Materie verbunden exiſtirt, ſo kann ſie nicht als ein abgeſondertes Weſen gezählt werden. Allein weil Materie und Bewegung, ihrem Weſen nach, von einander verſchieden ſind — indem Materie nicht das, was Bewegung, und Bewegung nicht das, was Materie, iſt — ſo können beide in dieſer Rückſicht nicht anders als zwei Weſen betrachtet werden.

*) Nehmlich dem **Einem**.

) Dies iſt alſo zu verſtehn: Die beiden Principien, die einander entgegengeſezt ſind, heiſſen bei ihm die **Form (oder die **Idee**, das **Eine**) und die **Privation**.

Die

Allein auch die hiebei ſich hervorthuenden Schwierigkeiten werden gehoben, weil nehmlich das Subjekt (die Materie) von ganz andrer Natur iſt; denn dieſes iſt keinesweges etwas Entgegengeſeztes. Auf ſolche Weiſe nun, kann man ſagen, daß, der Zahl nach, überhaupt nicht mehrere Principien ſind, als deren entgegengeſezte exiſtiren, nehmlich nur **zwei** *). Wir können

Die Form ſtellet das Gute, die Ordnung vor, die der Unordnung entgegengeſezt iſt, und ſie aufzuheben ſucht. Die **Privation** iſt die **Unordnung**, welche dem **Guten** und der **Ordnung** entgegenſtrebt. Er betrachtet dieſelbe daher aus einem widrigen Geſichtspunkt, und nennet ſie ganz vorzüglich das **Entgegengeſezte**, das **Entgegenſtrebende**. Nun iſt ſeine Meinung, daß von dieſen beiden entgegengeſezten Principien, keins Etwas erleiden, d. i. keins das leidende Princip ſeyn, und Affektionen mitgetheilt erhalten könne. Er hielt die Materie für das paſſive Weſen, welches gewiſſe Veränderungen erleide und bewegt werde. Das Würken und Bewegen komme einer andern Potenz zu †). Hieraus läßt ſich nun begreifen, warum er oben ſagt, daß die Principien auch als ſolche betrachtet werden müßten, welche nicht entgegengeſezt ſind; und für ein ſolches nicht entgegengeſeztes Princip hielt er die Materie ††), die er als das Subſtratum betrachtete, welches die von der Form und Privation verurſachten Affektionen erleide.

†) Gen. et corr. I, 7. p. 313; — II, 9. p. 323.

††) Er ſagt nehmlich kurz nachher: *το αλλο ειναι το ὑποκειμενον. τȣτο γαρ ȣκ εναντιον. Phyſ. I, 7. p. 202.*

*) Dies heißt ſoviel: Der entgegengeſezten Principien ſind zwei. Nun aber ſind Privation und Materie ſo genau mit einander verbunden, daß ſie, in Abſicht ihrer äuſſern Exiſtenz, nicht von einander abgeſondert, und, der Zahl nach, als zwei getrennte Weſen betrachtet werden können. Was das Zahlenverhältniß alſo betrift, ſo ſtellen ſie nur eins vor. Aus dieſer Urſach ſind, der Zahl nach, überhaupt nur zwei Principien, nehmlich die Form und Mate-

nen nun aber auch wieder mit gutem Grunde behaupten, daß nicht blos zwei, ſondern drei Principien vorhanden ſind, weil ihnen noch eine andre Art des Seyns zukommt. Denn es findet eine Verſchiedenheit des Weſens zwiſchen dem bloßen Menſchen und Nicht-Muſikus *), und zwiſchen dem rohen Erz und demjenigen ſtatt, was keine Form und Geſtalt hat **). Es iſt alſo offenbar, daß den entgegengeſezten Principien Etwas als Subſtratum untergelegt werden müſſe, und es daher zwei entgegengeſezte Principien gebe. — Der Verſtand (λογος) iſt aber auch ein Princip; dieſem iſt die Privation entgegengeſezt ***). In wie fern

Materie, nebſt der Privation, die aber unzertrennlich von ihr, mit derſelben zugleich nur eins ausmacht. Da es nun zwei entgegengeſezte Principien giebt, ſo ſind, der Zahl nach, überhaupt nur ſo viele Principien, als derſelben entgegengeſezte exiſtiren, nehmlich zwei.

*) Durch das Gleichniß vom Menſchen und Erz, aus welchem Etwas gebildet werden kann, deutet er auf die Materie, durch den Nicht-Muſikus aber und durch das der Form Entgegengeſezte, auf die Privation.

**) Die Bedeutung hievon ſoll ſeyn: Die Materie und Privation, die, der Zahl nach, nur ein eins ausmachen, ſind, dem Weſen nach, von einander unterſchieden, und ſtellen daher in dieſer Rückſicht zwei beſondre Naturen vor. Aus dieſer Urſach alſo, muß mau drei Principien annehmen.

**) Unter λογος verſteht er ein zur Form gehörendes Weſen, den νους, der nebſt dem höchſten Gott und den Ideen, die intelligible Welt ausmacht, die überhaupt auch Form, Idee, genannt wird. Im Vorhergehenden dieſes Kapitels, beſchreibt er die Form als Etwas, das ungeſtalt, widrig und ohne Ordnung iſt, und in dem darauf folgenden neunten Kapitel als ein böſes Weſen, welches der Form entgegengeſezt ſey. Der λογος alſo, von dem es hier heißt, daß ihm die Privation entgegengeſezt

fern und auf was für Art und Weiſe dieſe, zwei, oder mehrere Principien ausmachen, davon iſt oben gehandelt worden. Zuerſt war davon die Rede, daß nur die entgegengeſezten Weſen Principien wären; hernach: daß dieſen Etwas als Subſtratum unterliegen müſſe, und es daher drei Principien gebe. Aus dem aber, was wir izt eben geſagt, erhellet, was für ein Unterſchied zwiſchen den entgegengeſezten Principien ſtatt findet, in welchem Verhältniß ſie gegen einander ſtehn, und was dasjenige iſt, welches ihnen als Subſtratum unterliegt. Darüber aber iſt noch nichts Deutliches und Beſtimmtes ausgemacht, ob die Form eine Subſtanz, oder Subjekt ſey; wohl aber darüber: daß es drei Principien gebe, auf welche Art ſie drei ſind, und unter welchen Verhältniſſen ſie als Principien betrachtet werden müſſen *).“

§. 134.

Im neunten Kapitel, fährt er fort, auf folgende Weiſe über eben dieſe Materie zu reden: „Wir ſagen, daß die Materie von der Privation verſchieden, und per accidens ein μη ον ſey. Die Privation aber, iſt dies an und für ſich ſelbſt. Die Materie betrachten wir in gewiſſer Abſicht als eine Subſtanz: Die Privation aber, iſt dies auf keine Weiſe; wir verneinen ſolches bei ihr ganz und gar **). Diejenigen aber, welche

ſezt ſey, muß zu dem Princip gehören, das die Form unter ſich begreift.

*) *Phyſ. I, 7. p. 202.*

**) Hier ſagt er, daß von den beiden Principien, der Materie und Privation, die erſtere nur auf gewiſſe Weiſe Subſtanz, die andre aber ſolches ganz und gar nicht ſey. Wie reimt ſich das nun aber mit dem, was er in folgender Stelle behauptet: „Es giebt drei Subſtanzen: zwei

che, auf ähnliche Weiſe, das **Große** und **Kleine** für ein μη ον halten, und als Princip ſetzen, nehmen dies ſo, daß ſie entweder beides zugleich; oder jedes von dieſen beiden, als abgeſondert von einander betrachten *). Daher iſt das Verhältniß und die Art, wie

zwei davon ſind phyſiſche, die eine aber iſt unbeweglich. — Die Subſtanzen ſind die zuallererſten Dinge †).“ Daß er unter dieſen Subſtanzen Principien verſteht, erhellet nicht nur aus dem Zuſammenhang der Stelle, ſondern auch daraus, daß er ſagt: die Subſtanzen wären πρωτα των οντων; denn er hielt das, was er πρωτον nannte, für gleichvielbedeutend mit den Principien ††). Ihm zufolge, iſt es allen Principien eigen, πρωτον zu ſeyn †††). Er muß alſo unter den drei Subſtanzen, von welchen er redet, nothwendig Principien verſtanden, und wenn dieſes, unter denſelben, die Materie, Privation und Form verſtanden haben; weil er überhaupt nur drei Principien, und als ſolche, blos die Materie, Privation und Form zuläßt. Verhält ſich dies ſo, ſo nimmt er die Privation als Subſtanz, und widerſpricht alſo dem, was er oben ſagt, da er von derſelben behauptet, daß ſie auf keine Weiſe Subſtanz, ſondern ein bloßes μη ον ſey.

†) Επει δ' ησαν τρεις ουσιαι, δυο μεν αἱ φυσικαι, μια δε ἡ ακινητος. — αἵ τε γαρ ουσιαι πρωται των οντων. *Met.* XI, 6. p. 561.

††) Ταυτο γαρ λεγω πρωτον και αρχην. *Analyt. poſt.* I, 2. p. 77.

†††) Πασων μεν κοινον των αρχων, το πρωτον ειναι. *Met.* IV, 1. p. 510.

*) Hier redet der Stagirit wieder ſehr dunkel und abgebrochen. Nach dem Zuſammenhange deſſen, was er im Vorhergehenden und drauf Folgendem ſagt, kann der Sinn hievon kein andrer, als dieſer ſeyn: Diejenigen, welche das **Große** und **Kleine** (unter dem die Materie und Privation begriffen iſt), für ein μη ον halten, machen entweder keinen Unterſchied zwiſchen der Materie und Privation, ſo daß ſie beide nur als eine einzige

wie hier die Dreiheit genommen wird, ſehr verſchieden von jenem. Denn bis dahin ſind ſie wohl gekommen, für nöthig zu halten, daß eine gewiſſe Natur, als Subſtratum, untergelegt werden müſſe; allein ſie machen daraus nur ein einziges Weſen *). Denn obgleich ein Gewiſſer **), eine **Zweiheit** (δυαδα) annimmt ***), und ſie das **Große** und **Kleine** nennt, ſo iſt dies im Grunde doch eben ſoviel, als wenn er es gar nicht thäte. Denn er verachtet die andre Natur, nehmlich die Privation †). Die Materie, ein immer bleibendes Weſen (ὑπομενϗσα), das ſeiner innern Natur nach gar nicht verändert wird, iſt gleich-

einzige Natur nehmen; oder aber ſie halten beide für von einander verſchiedene Weſen, von welchen jedes für ſich aus einem beſondern Geſichtspunkt betrachtet werden müſſe.

*) Nehmlich ſie ſetzen die Materie und Privation, nicht als zwei, dem Weſen nach, ganz verſchiedene Dinge, ſondern als ein Einziges, das, dem Weſen nach, nur eine Natur vorſtelle.

**) Er meint hier den Plato.

***) Da er dieſe Zweiheit annahm, ſo gab er dadurch zu erkennen, daß er die Materie und Privation, für zwei, dem Weſen nach, verſchiedene Naturen halte. Und Plato that dies auch würklich. Denn er betrachtete die Materie und rohe Weltſeele, als zwei, dem Weſen nach von einander verſchiedene Naturen, die aber, der Exiſtenz nach, mit einander vereinigt und in dieſer Rückſicht, der Zahl nach, nur als ein Einziges zu betrachten wären.

†) D. i. die in der **Dyas** enthaltne zweite Natur, nehmlich die rohe urſprüngliche Weltſeele, die Ariſtoteles Privation nennt. Denn da Plato eine Zweiheit annahm, ſo deutete er dadurch an, daß mit der Materie noch eine, dem Weſen nach, von ihr verſchiedene Natur verbunden ſey, und daher in dieſer Rückſicht bei der Materie eine Zweiheit ſtatt finde.

ſim als die Mutter *) nebſt der Form, die Mitur-ſach der erzeugten Dinge. Ihm (dem Plato) ſcheint oft die andre, die Privation, die, ihrer Beſtimmung nach, das entgegengeſezte Princip vorſtellt, und, ſeiner Meinung nach, **Böſes und Uebels thut** **), ſoviel als gar nicht zu ſeyn ***). Den da es ein gewiſſes göttliches, gutes und nachtrachtenswürdiges Weſen

*) Plato betrachtete die Materie auch als die Mütter der erzeugten Dinge †). Da nun Ariſtoteles dies hier auch thut, ſo erhellet hieraus abermahls, wie ſehr ſeine Philoſophie mit der Platoniſchen übereingeſtimmt.

†) Man ſehe hiebei im erſten Buch, Theil 1. Abſchn. 2. S. 28; und PLVTARCH. *de Iſid. et Oſirid. p. 373*; — *In Tim. Platon. p. 1024.*

**) Das was der Stagirit hier ſaat, ſezt es nun ganz auſſer Zweifel, daß er unter der Privation, die böſe Seele des Plato verſtauden: denn er erklärt in dieſer Stelle ausdrücklich, Plato habe dem Weſen, das er (Ariſtoteles) Privation nennt, eben die böſen Eigenſchaften zugeſchrieben, die lezterer nur der böſen Seele zueignet; und zwar habe er dieſe Eigenſchaften, den mit der Materie verbundenen Weſen beigelegt. Unter dieſem Weſen aber verſtand Plato die böſe Seele, und Ariſtoteles die Privation.

***) Wie falſch redet hier der Stagirit. Folgt wohl daraus, daß wir ein Ding, welches wir verachten, und für die Urſach des Böſen halten, ſo anſehn, als wenn es gar nicht exiſtire? Eben dadurch wird ihm ja eine recht poſitive Exiſtenz zugeſchrieben. Allein es fällt dem Plato nicht ein, der böſen Weltſeele die poſitive Exiſtenz abzuſprechen. Freilig eignet er derſelben, eben ſo wenig wie der Materie und den aus ihr entſtandnen Sinnenweſen, kein ſolches würkliches Seyn, wie den intelligiblen Ideen zu. Er nennet ſie ein μη ον. Der Stagirit thut dies auch. Eben hier aber, wo er ſich blos giebt, daß er am Plato einen Raub begangen, kann er ſich doch nicht enthalten, denſelben wegen eben deſſen, was er (Ariſtoteles) doch ſelbſt glaubte, und von ihm angenommen hatte, zu tadeln.

Weſen giebt *), ſo ſagen wir, daß das eine von den Principien, demſelben entgegengeſezt, (ουτος γαϱ τινος θεις και αγαθε και εφ τε, το μεν εναντιον αυτω **) φαμεν ειναι) ***), das andre aber, vermöge ſeiner Natur, ihm mit Liebe zugethan ſey, es begehre und ihm nachhänge †). Jener ihrer Meinung nach aber, kann es nicht anders ſeyn, als das Entgegengeſezte muß ſeinen eignen Untergang wollen und begehren ††). Und doch kann nun die Form, weder nach

 ſich

*) Nehmlich das Princip, unter dem die Form begriffen war.

**) Hier ſagt er ausdrücklich, daß die Privation der Form, und im ſiebenten Kapitel eben dieſes Buchs, wie die vorhin abgeſchriebene Stelle zeigt — daß ſie dem λογος oder νες, entgegengeſezt ſey. Dieſem aber widerſpricht er anderswo grade zu, indem er äußert, daß dem erſten Princip, dem allervorzüglichſten Verſtande, kein andres Princip entgegengeſezt ſey: τοις μεν αλλοις αναγκη, τη σοφιᾳ και τη τιμιωτατη επιστημη ειναι τι εναντιον, ἡμιν δ' ε. Ου γαϱ ἐστιν εναντιον τῳ πϱωτῳ εδεν. *Met. XI, 10. p 565.*

***) In dieſer Aeuſſerung des Stagiriten liegt eine abermahlige Beſtätigung deſſen, daß ſeine Privation, und die böſe urſprüngliche Seele des Plato einerlei geweſen. Denn lezterer ſagt ebenfals von der rohen Weltſeele, daß ſie dem von den intelligiblen Weſen herkommenden Guten, und der durch die göttliche Weltſeele verurſachten Ordnung widerſtrebe.

†) Dieſe Aeuſſerung des Stagiriten zeigt von abermahliger Uebereinſtimmung deſſelben mit der metaphyſiſchen Philoſophie: denn eben ſo redeten auch Pythagoras und Plato über die Materie. Siehe hierüber Memnonium. Zweiter Band. S. 420=424; beſonders bitte ich hiebei im Memnonium nachzuleſen: Theil 4. Abſchn. 3. Hauptſt. 3. Kap. 1. S. 412=467.

††) Dies ſoll ſoviel ſagen: Die Materie ſtrebt der Form nach, die Privation iſt das ihr Entgegengeſezte. Jedes

von

ſich ſelbſt ſtreben und verlangen, weil hiezu kein Bedürfniß bei ihr ſtatt findet, noch auch nach dem ihr Entgegengeſezten: Denn die entgegengeſezten Principien, ſuchen ſich einander ſelbſt zu zerſtören *). Das Weſen nun, bei dem dies Streben ſtatt findet, iſt die Materie, als welche, ſo wie das Weib nach dem Manne, und ſo wie das Häßliche nach dem Schönen, nach der Form, verlangt **). —

§. 135.

Durch dieſe hier abgeſchriebene Stellen, und durch die ihnen, in den Anmerkungen, beigefügten Erklärungen und nähern Erläuterungen, hoffe ich es meinen

von dieſen beiden Principien, ſucht die Würkung des andern, (ihm entgegengeſezten) in der Materie, zu zerſtören. Diejenigen alſo, will Ariſtoteles ſagen, welche die Materie und Privation, nicht als zwei dem Weſen nach von einander verſchiedene Naturen betrachten, ſondern beide zu einem einzigen Weſen machen, verfahren ungereimt, denn ſie laſſen die Privation, ihren eignen Untergang begehren. Die Materie nehmlich ſtrebt der Form nach; durch die Würkung der leztern, werden die Würkungen der Privation vernichtet. Sollen nun alſo Materie und Privation, nicht von einander verſchieden, ſondern nur ein einziges Weſen ſeyn, ſo ſucht daſſelbe durch ſein Verlangen nach der Form, ſeinen eignen Untergang zu befördern. Dieſe Ungereimtheit und Inkonſequenz ſcheinet er dem Plato aufzubürden, der doch aber die Materie und rohe Weltſeele aufs deutlichſte von einander unterſcheidet.

*) Nehmlich wenn z. E. Ordnung und die Würkungen des Guten, in der Materie die Oberhand haben, ſo wird das durch die Privation ihr mitgetheilte Böſe vernichtet. Wenn hingegen die Privation das Uebergewicht hat, ſo wird das von der Form in die Materie erzeugte Gute, wieder aufgehoben.

**) *Phyſ. I, 9. p. 203.*

meinen Leſern klar und deutlich gemacht zu haben, daß Ariſtoteles unter der **Privation**, nichts anders als die rohe urſprüngliche Weltſeele des Plato gemeinet haben könne. — Dieſem nun, will ich hier noch einige Betrachtungen beifügen, in welchen ich, verſchiedene andre Aeußerungen und Erklärungen des Ariſtoteles über die Privation, ſammlen und vergleichen, und durch die hieraus ſich ergebenden Reſultate, meine Behauptung über dieſelbe noch mehr rechtfertigen werde.

Zweites Kapitel.

Ariſtoteles hält die Privation für keine bloße Entbehrung oder Beraubung — wie einige behauptet — ſondern für das Princip der rohen urſprünglichen Bewegung und desjenigen Theils derſelben, der noch izt in dieſer Roheit und Unordnung ſich befindet, und der die ſogenannte böſe Weltſeele iſt.

§. 136.

Ariſtoteles will durch ſeine Privation — die er, wie aus den kurz vorher abgeſchriebenen Stellen erhellet, auch das **Entgegengeſezte** nennet — keinesweges bloß eine **Entbehrung, Ermangelung** andeuten, wie z. E. **Simplicius** *), die Jeſuiten von **Koimbra** **), und noch andre mehr glaub-

*) Simplic. *Comment. in Ariſtot. Phyſ. fol. 194. p. 1.*

**) *Priuatio* nec eſt ens reale, nec rationis. — Privatio eſt negatio formae, in ſubjecto naturae apto. Negatio autem cum nihil aliud ſit, quam remotio, nullum eſſe in rerum natura, nec vero in intellectu, ponit.

glaubten *), die den Nahmen Privation, ſeiner gewöhnlichen Bedeutung nach — da er eine Ermangelung anzeigt — erklärten, und daher nicht zu begreifen vermochten, daß der Grieche unter demſelben irgend etwas Poſitives habe verſtehn können. Wie ſich aus den unten abgeſchriebenen Stellen ergiebt, ſo wurden ſie — und ſo auch faſt alle übrigen Gelehrten — durch den Ausdruck μη ον non ens, hiebei irre geführt, indem ſie, unbekannt mit dem wahren Geiſt der alten Metaphyſik, von der rechten Bedeutung dieſes Worts gar nichts ahndeten, und es wörtlich **) erklärten, da

es

ponit. Quod non obſcure teſtatus eſt *Ariſtoteles*, cum docuit, priuationem per ſe, i. e ex ſua propria ratione ac vi, eſſe *non ens* †) — priuatio igitur non eſt vere proprieque phyſicarum rerum principium. *Vb. ſup. quaeſt. 8 Art. I. p. 222.*

†) *Comment. Colleg. Conimbric. in lib. I. Phyſ. Ariſt. cap. 9. quaeſt. 7. Art. 1. p. 219. Colon. 1602. 4.*

*) *Priuatio* illa et *forma* ab *Ariſtotele* dicuntur, principia contraria. Non poteſt autem ibi contrarium ſumi, ex conſuetudine Ariſtotelica, pro eo, quod eſt *contrarium*, *aduerſum*. Nam in aduerſis, vtrumque eſt aliquid *poſitiuum*. At hic non eſt. Nam priuatio etiam phyſica, eſt *non ens* †); eſtque nihil aliud quam vacuitas, ſiue abſentia, aut carentia formae in materia, quae in eam introduci debet. CHRIST. SCHEIBLER. *Comment. Topic. cap. 20. n. 16. p. 488. Giſſae, 1620. 4.*

†) Nehmlich non ens, iſt das, was Ariſtoteles μη ον nennet.

**) Nehmlich dem gewöhnlichen Begriffe von dem zufolge, was der gemeinen Weiſe nach, Ding genennt zu werden pflegt, da daſſelbe nicht in dem Sinne der alten Metaphyſiker genommen wird; wo es etwas von den Sinnenweſen ganz Verſchiedenes — nehmlich das Unbewegliche, Unveränderliche und Ewige — welches von Ewigkeit, durch den νους, aus Gott hervorſtrömt — bedeutet.

es das vorſtellt, was wir gewöhnlicher Weiſe Ding zu nennen, und unter dem griechiſchen *ον* zu verſtehn pflegen. Der Sinn und Zuſammenhang der vorhin abgeſchriebenen Stellen, wo von der Privation geredet wird, zeigt aber, daß der Stagirit derſelben eine beſtehende Kraft, und lauter poſitive, würkende Eigenſchaften, beilege. Denn er erkläret die Privation grade zu für ein Princip. Ein Princip aber, kann nicht aus einer bloſen Ermangelung, d. i. aus Etwas beſtehn, das ein Nichts, das gar nichts Würkliches iſt; ſondern es muß unter demſelben, etwas Würkliches, eine poſitive Kraft, gedacht werden. Daß dies die wahre Meinung des Stagiriten ſey, erhellet unter andern auch daraus, daß er dem Plato Vorwürfe macht, weil derſelbe — ſeinem Vorgeben nach — die Privation, die er verachte, für etwas halte, das ſoviel als gar nicht exiſtire *). Aus dieſer Aeußerung gegen den Plato folgt, daß er die Privation für keine Entbehrung, ſondern für etwas Poſitives, das würklich exiſtire, gehalten habe.

§. 137.

Doch durch die übrigen Erklärungen in welche Ariſtoteles über die Privation ſich herausläßt, wird dies noch mehr ins Licht geſezt. Er redet nehmlich von derſelben, als von einer bewegenden urſachlichen Kraft **), und ſieht ſie als die Quelle und den Urſprung aller poſitiven Bewegungen in der Materie an, durch welche die erzeugten ſinnlichen Dinge, wieder zerſtöret würden. Die erzeugende Bewegung war, ſeiner Meinung

*) *Phyſ. I, 9. p. 203.* — Man ſehe hierüber das Vorhergehende nach, wo dieſe Stelle abgeſchrieben iſt.

**) *Αμφω δε, και ἡ παρυσια και ἡ ϛερησις, αιτια ὡς κινυντα. Met. IV, 2. p. 510.*

nung nach, diejenige Bewegung der Seele, die durch Mittheilung des νϐς, oder der Form, — wie er den νϐς öfters nennt — geordnet worden; unter der zerſtörenden Bewegung aber, verſtand er die rohe, urſprüngliche Seele, die, ohne Bildung des νϐς, in ihrem urſprünglichen Zuſtande geblieben. Er ſagt unter andern hierüber: es müſſe die Erzeugung und Zerſtörung der Dinge, durch mehr als eine Art der Bewegung, verurſacht werden, indem ſonſt, bei dem entgegengeſezten Fall, nur immer einerlei, entweder lauter Erzeugung, oder lauter Zerſtörung, erfolgen würde. Nun aber bringe ein und eben daſſelbe immer auch ein und eben daſſelbe hervor, nicht zugleich auch das ihm Entgegengeſezte. Fände alſo blos einerlei Art der Bewegung ſtatt, ſo würden nur einerlei Würkungen entſtehn, entweder nichts als Erzeugungen, oder nichts als Zerſtörungen. Hieraus folge alſo, daß mehrere Arten der Bewegungen — nehmlich einander entgegengeſezte — vorhanden ſeyn müſten, nehmlich die kreisförmige (Φοϱα), und die ungeordnete, unregelmäßige (ανωμαλια). Denn das Entgegengeſezte verurſache nur immer das nehmliche Entgegengeſezte *).

Aus

*) Επει δε δεδεικται, συνεχης ϐσα τοις πραγμασι γενεσις και Φθορα Φαμεν δε, αιτιαν ειναι την Φοϱαν †) τϐ γινεσθαι, Φανεϱον ὁτι μιας μεν ϐσης της Φοϱας ††), ϐκ ενδεχεται γινεσθαι

†) Unter Φοϱα verſteht er die durch den νϐς geordnete oder kreisförmige Bewegung, die er auch das fünfte Element, den Himmel, nennt. Man ſehe hierüber im Vorhergehenden, §. 120: 127. nach.

††) Hiedurch will er ſoviel ſagen: Wenn nur eine einzige Art der Bewegung, nehmlich die, welche er Φοϱα nennt, ſtatt fände.

Aus dem hier Geſagten, ergiebt ſich folgendes Reſultat: Zeugung und Zerſtörung ſind einander entgegengeſezte Würkungen. Da nun ſolche ganz verſchiedene und ſich entgegengeſezte Würkungen, wie Erzeugung und Zerſtörung ſind, nicht durch die nehmliche Art der Bewegung hervorgebracht werden können, ſo müſſen zwei von einander ganz verſchiedene Arten der Bewegungen ſtatt finden. Nur die kreisförmige Bewegung bringt, ſeiner Meinung zufolge, wie im Vorhergehenden gezeigt worden *), die Erzeugungen hervor; dieſe kann alſo nicht zugleich die Zerſtörung verurſachen; ſondern dies muß von dem ihm entgegengeſezten Princip, der Privation herkommen. Daß Ariſtote-

γινεσθαι αμφω †), δια το εναντια ειναι ††). το γαρ αυτο και ὡσαυτως εχον αει, το αυτο πεφυκε ποιειν. ὡςτε ητοι γενεσις εσται αει, η φθορα. δει δε πλειους ειναι τας κινησεις και εναντιας, η τῃ φορᾳ, η τῃ ανωμαλιᾳ †††). των γαρ εναντιων αιτια, ταναντια. — των γαρ εναντιων τα εναντια αιτια. *De generat. et corrupt. II, 10. p. 323.* — Ariſtoteles drückt ſich, ſeiner Gewohnheit nach, in dieſem Kapitel, über die Erzeugung und Zerſtörung der Dinge, ſehr dunkel aus. Aus dem Sinn und Zuſammenhang deſſen aber, was er hier ſagt, erhellet, daß er im Grunde hierüber eben die Meinung hat, die er in dem vorhergehenden 9ten Kapitel, hierüber dem Plato zueignet, und von der ich im erſten Bande dieſer Verſuche gehandelt habe. Man ſehe daſelbſt: §. 229. S. 450.

†) Dies αμφω bedeutet beides, die Erzeugung und Zerſtörung der Dinge.

††) Hiedurch will er ſoviel ſagen: alſo müſſen entgegengeſezte, folglich mehrere Bewegungen ſtatt finden; nehmlich die φορα, und die ihr entgegengeſezte, die ανωμαλια.

†††) Durch ανωμαλια verſteht er die urſprüngliche, rohe, ungeordnete, regelloſe, von dem νες nicht gebildete Bewegung.

*) Siehe §. 122.

ſtoteles nun aber die Privation für eine würkende und bewegende Kraft, für ein Princip gehalten, leuchtet daraus ein, weil er dieſelbe — wie im Vorhergehenden gezeigt worden *) — als das der Form (von der doch nur Erzeugung, nicht aber Zerſtörung, herrühren konnte) entgegengeſezte Princip beſchreibt, deſſen Würkungen ein Subſtratum, nehmlich die Materie, unterliegen müſſe. Alle Würkungen und Veränderungen in der Materie aber, werden durch Bewegung verurſacht: bringt nun die Privation gewiſſe Würkungen und Veränderungen in der Materie hervor, ſo folgt hieraus, daß ſie eine bewegende Kraft ſeyn müſſe. Da nun Ariſtoteles eben dieſe bewegende Kraft, unter der er die Privation begreift, — wie wir im Vorhergehenden geſehn — und ſie als ein dem **Guten**, der **Form**, oder dem **Göttlichen** und **Liebenswürdigen**, widerſtrebendes und entgegengeſeztes Princip beſchreibt; und er ebendaſelbſt ausdrücklich ſagt, daß Plato daſſelbe für ein böſes Weſen erläre, das nur Uebels thue, ſo — ich ſage: ſo erhellet hieraus, daß er unter der Privation nichts anders als, die mit der Materie urſprünglich vereinigte, rohe, ungeordnete Bewegung, oder die böſe Weltſeele des Plato, verſtanden haben könne.

§. 138.

Daß dies ſeine würkliche **Meinung** geweſen, erhellet auch noch daraus, weil er die Zerſtörung der Dinge, für etwas Böſes hält, und unter die Uebel rechnet **). Sie muß nun aber allerdings unter die Uebel gehören, wenn ſie durch ein böſes und übel thuendes Weſen — dergleichen die böſe Weltſeele des Plato und die Privation des Ariſtoteles iſt — verurſacht wird

*) Siehe §. 133. 134.

**) Καὶ γαρ ἡ διαφθορα των κακων εστιν. *Met. IX, 10. p. 541.*

wird. Eben dadurch nun aber zeigt lezterer an, daß er die Zerſtörungen der Dinge von der Privation herleite, weil er erſtere unter die Uebel zählet, leztere aber als ein böſes, der Form oder dem νους, entgegenſtrebendes Weſen vorſtellt.

§. 139.

Durch den Verfolg meiner Unterſuchungen, wird ſich immer deutlicher zeigen, daß ich hier dem Stagiriten keine unrechte Meinungen beigelegt habe. Wir haben im Vorhergehenden geſehn, daß er **drei** Principien angenommen: **zwei** entgegengeſezte, die **Form** und **Privation**, und auch die **Materie**, als das jenen beiden unterſiegende Subſtratum. Nun ſagt er andersmo: „Es finden zwei würkende Urſachen bei der Materie ſtatt; nehmlich das ποιουν und παθος. Das erſtere betrift dasjenige, von dem die Bewegung, das παθος aber dasjenige, von dem die Form herkommt *).“ Aus dieſer Stelle erhellet ebenfals, daß er unter der Privation, das Princip der Bewegung gemeinet. Denn er ſezt, wie wir wiſſen, drei Principien: die **Form**, **Privation** und **Materie**; leztere als Subſtratum der beiden erſtern. In der eben abgeſchriebenen Stelle, bezeichnet er dieſe Principien auf die Weiſe, daß er, nebſt der Materie, das eine derſelben, die **Form**, das andre die **Bewegung** ſeyn läßt. (Denn daß er anſtatt **Principien**, das Wort **Urſachen**, gebraucht, thut in der Sache nichts; weil bei ihm Princip und Urſach gleichviel bedeutende Nahmen ſind **), und daher Urſach ſoviel als

*) Εστι δε τα αιτια τα περι την ὑλην δυο, το, τε ποιουν, και το παθος. το μεν ποιουν, ὡς ὁθεν ἡ κινησις. το δε παθος, ὡς ὁθεν το ειδος. *Meteorolog. IV, 5. p. 362.*

**) Παντα γαρ τα αιτια, αρχαι. *Met. IV, 1. p. 510.*

als Princip vorſtellt). Da er nun nicht mehr als drei Principien annimmt, ſo kann die in der gedachten Stelle, als Urſach oder Princip, bezeichnete **Bewegung**, kein andres, als eben das Princip ſeyn, welches er, wie im Vorhergehenden gezeigt worden, **Privation** nennet. Denn er erkläret hier die Bewegung ausdrücklich für ein Princip. Nun aber gehört die Bewegung, weder zur Form, noch zur Materie. Es folgt alſo hieraus nothwendig, daß die in dieſer Stelle als Princip bezeichnete Bewegung, mit der Privation gleichviel bedeutend ſeyn müſſe.

Hiebei iſt aber anzumerken, daß der Stagirit, in Abſicht des παθος, dunkel und unbeſtimmt ſich ausdrückt, indem er, ſtatt der Urſach, die Würkung ſezt. Der Ausdruck παθος, ſoll die, durch Mittheilung der intelligiblen Form, entſtehende ſinnliche Form anzeigen, welche von der göttlichen Weltſeele in die Materie eingeführt wird. Denn Ariſtoteles, der, wie wir wiſſen, hierin eben ſo wie Plato, und die alten Metaphyſiker dachte, nahm ebenfalls, nebſt den intelligiblen Formen, auch ſinnliche Formen an. Um aber hierin ſeinen an der metaphyſiſchen Philoſophie begangenen Diebſtahl zu verbergen, drückt er ſich — ſo wie bei andern von derſelben erborgten Lehren mehr — dunkel und unbeſtimmt aus, uns ſagt nie deutlich, wenn er von den Formen redet, ob er die intelligiblen, oder die ſinnlichen meine. —

Doch ich komme auf das Vorhergehende zurück. Das παθος ſoll alſo, aller Wahrſcheinlichkeit nach, in jener Stelle, die durch Mittheilung der intelligiblen Form, in der Materie verurſachte ſinnliche Form anzeigen. Er erwähnt hier blos die Würkung, ohne der Urſach zu gedenken. Wo nun aber die Würkung iſt, da muß auch nothwendig die Urſach derſelben ſtatt finden.

finden. Er kann daher durch das Wort παϑος, auf nichts anders als auf die Urſach, oder die intelligible Form, haben deuten wollen, weil er nur die intelligible, nicht aber die ſinnliche Form, als Princip zuläßt.

§. 140.

Noch aus einer andern Stelle, wo er ebenfals nur unbeſtimmt ſich über die Form herausläßt, und abermahls die Würkung für die Urſach ſezt, erhellet, daß er die **Bewegung** (die er hier wieder für ein Princip erkläret) und **Privation**, für einerlei gehalten haben müſſe. Es heißt daſelbſt: „Alles was verändert wird, iſt **Etwas**, und wird **von Etwas** und **in Etwas** verändert. Das **von Etwas**, von dem die Veränderung herrühret, iſt das **zuerſt Bewegende**; das **Etwas**, wo die Veränderung ſtatt findet, iſt die **Materie**; und das **in Etwas**, iſt die **Form** *).“ Hieraus erhellet, daß er unter der Bewegung, ein von der Form und Materie, ſeiner Natur nach, verſchiedenes Princip verſtanden. Denn ſeiner Meinung zufolge, die er ausdrücklich äuſſert, iſt die Materie das leidende Weſen, welches bewegt wird; das Würken und Bewegen aber, das er für etwas gleichvielbeteudendes hält, ſchreibt er einer andern Kraft, nehmlich der urſprünglichen Bewegung an ſich ſelbſt zu **) Er verſteht unter dieſer urſprünglichen Bewegung an ſich ſelbſt, das dritte Princip, von dem er ſagt, daß es noch

*) Παν μεταβαλλει τι και ὑπο τινος, και εις τι. ὑφ᾽ ὁ μεν, τȣ πρωτȣ κινȣντος. ὁ δε, ἡ ὑλη. εις ὃ δε, το ειδος. *Met. XI, 3. p. 559.*

**) Τȣς μεν γαρ ὑλης το πασχειν εστι και το κινεισθαι. το δε κινειν, και το ποιειν, ἑτερας δυναμεως. *De generat. et corrupt. II, 9. p. 323.*

noch zu den beiden andern Principien, der **Materie** und **Form**, hinzukommen müſſe, über das alle geträumt hätten, keiner daſſelbe aber deutlich erkannt und genannt habe *). Er tadelt in eben dieſem Kapitel, den Plato, daß er dieſes dritte Princip nicht nenne, ſondern den Ideen die bewegende Kraft beilege, und ſie zur alleinigen Urſach ſowohl der Erzeugung, als auch der Zerſtörung der Dinge mache. Hieraus erhellet nun offenbar, daß er unter dieſem dritten Princip die Bewegung gemeinet. Denn, wie wir kurz vorher geſehen, ſo läßt er die Erzeugung und Zerſtörung durch die Bewegung verurſachen; die erſtere, durch die kreisförmige, oder die durch den νϗς geordnete Bewegung; die andre aber, die Zerſtörung, durch die unregelmäßige, ungeordnete Bewegung **). Da er nun aber, wie wir ebenfals aus dem Vorhergehenden wiſſen, alles Unregelmäßige und der Ordnung Entgegengeſezte, der Privation zuſchreibt ***), ſo muß er unter dieſer die unregelmäßige, ungeordnete Bewegung verſtanden haben. Ferner, da er nur **drei** Principien zuließ, die **Form**, **Materie** und **Privation**, die urſprüngliche Bewegung an ſich aber, auch als ein Princip anſah, ſo erhellet hieraus, daß er die urſprüngliche Bewegung an ſich, und die Privation für ein und eben daſſelbe gehalten.

§. 141.

Dieſe urſprüngliche Bewegung an ſich, war, dem in Plato's Schriften vorgeſtellten metaphyſiſchen Syſtem

*) Ἡ μεν γαρ εςτιν ὡς ὑλη, ἡ δε ὡς μορφη. δει δε και την τριτην ετι προσυπαρχειν. ϗ γαρ ἱκαναι προς το γεννησαι αἱ δυο — δει δε προσειναι και την τριτην, ἡν ἁπαντες ονειρωττϗσι, λεγει δε ϗδεις. *Vb. ſup. p. 322. 323.*

**) Siehe §. 137.

***) Siehe §. 133. 134.

Syſtem zufolge, die rohe, ungeordnete, urſprünglich mit der Materie vereinigte Seele. Ein Theil dieſer rohen, urſprünglichen Seele, war durch Mittheilung des νϐς gebildet, und in eine kreisförmige Bewegung gebracht worden, welche die göttliche Weltſeele vorſtellte *), die Plato auch den Himmel nannte **), und von ihr die Erzeugung aller Dinge herleitete ***). Eben dieſer kreisförmigen Bewegung — unter der Plato die göttliche Weltſeele vorſtellt — ſchreibt Ariſtoteles alle Erzeugungen zu †); er verſteht unter dieſer kreisförmigen Bewegung, auch das fünfte Element, den Himmel und Aether ††). Hieraus folgt alſo, daß er die kreisförmige Bewegung, als einen Theil von der urſprünglichen Bewegung an ſich, die er zum Princip macht, betrachtet habe. Plato erklärte die urſprünglich mit der Materie vereinigte Bewegung, die er auch Seele nannte, für ein Princip †††). Dieſes Princip, dieſe urſprüngliche Bewegung an ſich, beſchrieb er als ein rohes, ungebildetes Weſen, das, ſeinem natürlichen Zuſtande nach, in einer wilden, unordentlichen Bewegung beſtanden, und wovon erſt in der Folge, durch Mittheilung des νϐς, ein Theil geordnet und dadurch in eine kreisförmige Bewegung gebracht worden ††††). Nach der Meinung dieſes Philoſophen alſo, war die urſprüngliche Bewegung an ſich, in ſofern ſie ein Princip, etwas Unerzeugtes, vorſtellte,

*) Siehe den erſten Band dieſer Verſuche: §. 184-185. S. 373-377.

**) Ebendaſ. §. 187. S. 380. 381.

***) Ebendaſ. §. 188. 231-236. S. 381. 382. 455-462.

†) Man ſehe im Vorhergehenden dieſes Buchs, §. 122.

††) Siehe §. 120-127.

†††) Siehe im erſten Bande dieſer Verſuche, §. 26-28. S. 74-79.

††††) Ebendaſ. §. 182. 182. S. 367-372.

ein ungeordnetes, regelloſes, ungebildetes Weſen. Dieſes Princip, war nun nicht ganz, durch Mittheilung des νȣς, überwunden worden, ſondern ein Theil davon in ſeinem urſprünglichen, rohen, ungeordneten Zuſtande geblieben, welches bei ihm die böſe Weltſeele hieß; die die Urſach alles Böſen und aller Unordnung ſey, deren Würkungen, den Würkungen der guten Weltſeele entgegengeſezt wären, und grade das Gegentheil von denſelben vorſtellten *). Da nun alle Erzeugungen von der guten göttlichen Weltſeele herrührten, Zerſtörung aber das Gegentheil von der Erzeugung iſt, ſo wurden, dem Plato zufolge, alle Zerſtörungen, durch die in ihrem urſprünglichen, ungeordneten Zuſtande gebliebene Bewegung, oder die böſe Weltſeele verurſacht.

§. 142.

Ganz dieſer Meinung iſt nun auch Ariſtoteles. Er erklärt nehmlich die Bewegung an ſich, für ein Princip, für etwas Unerzeugtes **). Eben dies behauptet er auch von der Privation, die er, nebſt der Form und Materie, als das dritte Princip namhaft macht. Weil er nun aber nur überhaupt drei Principien zuläßt, Form und Materie aber keine Bewegung ſind, ſo muß die urſprüngliche Bewegung an ſich, mit der Privation gleichviel bedeutend ſeyn, und dies dritte Princip vorſtellen. Da er ferner die Privation als ein regelloſes, aller Ordnung widerſtrebendes Weſen beſchreibt, das der Form entgegengeſezt ſey; ſo muß er, ſo wie Plato, die Bewegung an ſich, als Princip,

*) Ebendaſ. §. 189-192. S. 383-390.

**) Man ſehe hierüber im Folgenden, §. 144. 149. 150. nach, wo ich dies durch gewiſſe Stellen noch mehr ins Licht ſetze.

*) Siehe §. 126.

cip, ihrem urſprünglichen Zuſtande nach, für ein regelloſes, ungeordnetes Weſen gehalten haben. Da er ferner der Privation, oder der ungeordneten Bewegung noch immer fortdaurende Würkungen, der kreisförmigen Bewegung aber, die Göttlichkeit, göttliche Würkungen und die Erzeugungen der Dinge zueignet, ſo muß er unter der Privation, zugleich auch die in ihrem urſprünglichen, ungeordneten Zuſtande noch immer fort exiſtirende Bewegung, unter der kreisförmigen Bewegung, oder dem Himmel aber — bei dem er auch ausdrücklich eine Mittheilung des νϗς vorausſezt *) — die durch den νϗς geordnete und gebildete Bewegung verſtanden haben.

§. 143.

Das Reſultat hievon iſt dies: Ariſtoteles meinet unter der Privation — die er als drittes Princip nennet — ſowohl die rohe urſprüngliche Bewegung an ſich, als auch denjenigen Theil derſelben, der ſich noch izt in dieſem rohen urſprünglichen Zuſtande befindet, und in ſeinen Würkungen, den Würkungen der kreisförmigen Bewegung entgegengeſezt iſt; der mithin, da durch jene alle Erzeugungen entſtehn, das Gegentheil hievon, alle Zerſtörungen, und überhaupt alles das Böſe verurſacht, das Plato der böſen Weltſeele zuſchreibt. Eben dieſe Erklärung giebt auch Plutarch von der Privation des Ariſtoteles **).

*) Siehe, §. 126.

**) Pythagorici pluribus vtrumqne principium afficiunt nominibus: *bonum*, Vnitatis, Finiti etc. — Anaxagoras, mentem et infinitum Ariſtoteles, formam et privationem (Αϱιςοτελης δε, το μεν ειδος, το δε ςτεϱησιν). Plato multis locis quaſi occultans et obumbrans ſuam ſententiam, alterum contrariorum principium,

§. 144.

Dies über die Privation herausgebrachte Reſultat, will ich durch ganz ausdrücklich beweiſende Stellen, noch mehr begründen, und ins Licht ſetzen. Er erkläret nehmlich, mit ganz deutlichen Worten, gleich dem Plato, die Bewegung, für ein Princip, oder für ein unerzeugtes Weſen: Das **zuerſt** bewegende,“ heißt es, „wird zwar bewegt, aber nicht von etwas anderm, ſondern nothwendiger Weiſe von ſich ſelbſt. — Es iſt nothwendig, daß dieſe Bewegung ewig ſey *).“ — „Es iſt unmöglich daß die Bewegung könne **erzeugt oder zerſtört werden**. Denn ſie war immerwährend **).“ Iſt Etwas **zuerſt**, **unerzeugt** und **ewig**, ſo kann es nicht erſt in der Zeit entſtanden ſeyn, ſondern es muß immerdar exiſtirt haben. Dinge aber, die **zuerſt** ſind, die nicht entſtehn, nennet Ariſtoteles Principien ***). Da er nun die Bewegung als etwas **Unerzeugtes** und **Zuerſtes** ſezt, ſo folgt, daß die Bewegung ein Princip ſeyn müſſe.

Ferner wird in dieſen abgeſchriebenen Stellen noch ausdrücklich geſagt: Das zuerſt Bewegende, bewege ſich ſelbſt, werde von keinem andern bewegt; die Bewegung ſey unerzeugt und ewig. Hieraus folgt alſo daß

pium, *idem*, alterum appellat *Diuerſum.* PLTARCH. *De Iſid. et Oſirid. p. 370.*

*) Το πρωτον κινȣν, κινειται μεν, ȣχ᾽ ὑπ᾽ αλλȣ δε, αναγκη αυτο ὑφ᾽ ἀυτȣ κινεισθαι. — αναγκη κινησιν αει ειναι. *Phyſ. VIII, 5. p. 256.*

**) Αδυνατον κινησιν η γενεσθαι η φθαρηναι. αει γαρ ην. *Met. XI, 6. p. 561.* — Man ſehe auch noch: *de Coel. II, 3. p. 281.*

***) Πασων μεν κοινον των αρχων, το πρωτον ειναι. *Met. IV, 1. p. 510.*

daß die Bewegung von keinem andern Princip hervorgebracht ſeyn könne, ſondern vielmehr ein Princip vorſtellen müſſe. Denn Principien ſind, nach der Behauptung des Stagiriten, ſolche Dinge, welche nicht entſtehn; weder aus ſich ſelbſt, noch aus andern: ſondern aus denen alles übrige erzeugt wird *). Nun kann, ihm zufolge, ein Princip nicht wieder ein Princip haben, nicht ein principium principii ſeyn **); indem auf dieſe Weiſe Etwas erzeugt, und zugleich auch unerzeugt ſeyn würde. Iſt nun alſo die Bewegung ein Princip, ſo muß unter derſelben nothwendig die Privation verſtanden werden, weil ſie weder zur Materie noch Form gehört; Ariſtoteles aber nur drei Principien überhaupt annimmt: nehmlich die **Form, Materie** und **Privation.**

*) Δει γαρ τας αρχας μητε εξ αλληλων ειναι, μητε εξ αλλων, και εκ τυτων παντα. *Phyſ. I, 5. p. 200.*

**) *Phyſ. I, 6. p. 201.*

Drittes Kapitel.

Von den Widerſprüchen, in die Ariſtoteles über das Princip der urſprünglichen Bewegung dadurch verfällt, daß er den νοῦς für das Princip derſelben erklärt; wobei aber gezeigt wird, daß er den νοῦς, nicht zum eigentlichen Princip der Bewegung ſelbſt, ſondern nur zum Princip der in derſelben verurſachten Ordnung mache; indem der νοῦς, die Bewegung als Mittel und Werkzeug zur Hervorbringung der Sinnenwelt gebrauche.

§. 145.

Schon mehrmahls habe ich in dieſem Werk erinnert, daß Ariſtoteles, weil er ſein Syſtem von andern zuſammengeraft und zuſammengeſtohlen, ihm aber dabei doch das Anſehn eigner Erfindung geben wollte, die Lehren und Meinungen deſſelben, faſt nie in ihrer wahren Geſtalt ſehen laſſe, ſondern unter veränderten Nahmen und Einkleidungen vortrage, und dabei dunkel, verworren und zweideutig ſich ausdrücke; wodurch er eben in ſo viele Widerſprüche verwickelt worden ſey. Dieſer Schriftſteller ſuchte, durch ſeinen dunkeln, auf Schrauben geſezten Vortrag, ſeinen Diebſtahl zu verbergen; nehmlich das Zuſammengeſtohlne unkenntlich zu machen, und zugleich dadurch allenthalben Schlupfwinkel ſich zu eröfnen, um, bei bevorſtehender Gefahr, ertappt zu werden, jederzeit eine Ausflucht zum Entkommen übrig zu haben. Auf eben die Weiſe benimmt er ſich auch, bei dem Vortrag ſeiner Meinungen über die Bewegung.

§. 146.

§. 146.

Aus dem Vorhergehenden wiſſen wir, daß er die Bewegung, als ein Princip und unerzeugtes Weſen betrachte, das — weil kein Princip, wieder ein Princip haben könne — ohne Princip exiſtire. Allein anderswo ſagt er hievon das Gegentheil. Er giebt nehmlich der Bewegung noch ein beſondres Princip, und läßt ſie alſo, ob ſie gleich ſelbſt ſchon Princip iſt, wieder ein Princip haben. „Es gebe noch ein drittes bewegendes Weſen,“ heißt es, welches das *ακινητον ον* ſey. Mit Recht habe daher Anaxagoras den *νους* — den er für ein reines, unvermiſchtes Weſen halte, welches keine Affektionen erleide — zum Princip der Bewegung gemacht. Denn da derſelbe unbeweglich ſey, ſo könne er nur allein bewegen *).„ — „Es giebt ein gewiſſes Weſen, welches die beweglichen Dinge beſtändig bewegt, und ein zuerſt bewegendes Weſen, das *ακινητον ον* **).“ — „Exiſtirt alſo eine **ewige Bewegung**, ſo iſt auch das **zuerſt Bewegende ewig**, wenn daſſelbe nur ein Einziges iſt. Giebt es aber mehrere zuerſt bewegende Dinge, ſo ſind dieſe auch ewig. Es iſt aber glaublicher, daß nur ein einziges exiſtire, als daß mehrere ſeyn ſollten. — Wenn alſo ein einziges dazu hinreichet, ſo wird das erſte ewige unbewegliche Weſen, bei den andern das Princip der Bewegung ſeyn ***).“

*) Το τριτον ειναι ὁ κινει, ακινητον ον. διο και Αναξαγορας ορθως λεγει τον νουν απαθη φασκων και αμιγη ειναι, επειδηπερ κινησεως αρχην ποιει αυτον ειναι. ουτω γαρ μονος αν κινοιη ακινητος ων. *Phyſ. VIII, 5. p. 257.*

**) Εστι γαρ τι ὁ αει κινει τα κινουμενα, και το πρωτον κινουν, ακινητον ον αυτο. *Met. III, 8. p. 509.*

***) Ειπερ ουν αϊδιος ἡ κινησις, αϊδιον και το κινουν εσται πρωτον, ει ἑν ει δε πλειω, πλειω τα αϊδια. ἑν δε μαλλον, η πολλα δει νομιζειν. — ἱκανον δε και ει ἑν, ὁ πρωτον των

In dieſen abgeſchriebenen Stellen behauptet der Stagirit das Gegentheil von ſeinen anderswo geäuſſerten, und von mir vorhin angeführten Meinungen über die Bewegung; denen zufolge er ſie für ein Princip erkläret, hier nun aber ein ganz andres Weſen, das ακινητον ον, zum Princip derſelben macht. Er nennet das ακινητον ον, das πρωτον κινȣν, da er anderswo hievon das Gegentheil ſagt, daß nehmlich in dem **Unbeweglichen** das **Zuerſtbewegende** nicht exiſtiren könne *); woraus denn folgt, daß das **Unbewegliche**, nicht das **Zuerſtbewegende** ſeyn könne. Ferner giebt er in dieſen abgeſchriebenen Stellen, dem ακινητον ον, das er das πρωτον κινȣν nennet, eben den Nahmen, den er der **Bewegung** beilegt, die bei ihm auch das πρωτον κινȣν heißt: indem er ſagt, daß das πρωτον κινȣν zwar bewegt werde; aber nicht von etwas anderm, ſondern nothwendiger Weiſe von ſich ſelbſt **). Unter dieſem ſich ſelbſt bewegenden πρωτον κινȣν, kann er aber nicht das ακινητον ον meinen, weil dieſes unbeweglich iſt, ſondern er muß darunter nothwendig die Bewegung verſtehn. Wenn nun aber ſchon die Bewegung, ein πρωτον κινȣν iſt: wie kann da eben dies auch das ακινητον ον ſeyn, und, als Princip der Bewegung, die Bewegung erſt verurſachen, da das πρωτον κινȣν ſchon an ſich ſelbſt, als **zuerſtbewegendes** Weſen, das Princip iſt, welches zuerſt alle übrige Bewegung hervorbringt? Kann es zwei **zuerſtbewegen**=

ακινητων αΐδιον ον, εσται τοις αλλοις αρχη κινησεως. *Phyſ. VIII*, 7. *p* 258.

*) Το δε πρωτον κινησαν ȣκ εστιν εν τοις ακινητοις. *Met. X*, 1. *p*. 550

**) Το δε πρωτον κινȣν, κινειται μεν, ȣχ᾽ ὑπ᾽ αλλȣ δε, αναγκη αυτο ὑφ᾽ ἁυτȣ κινεισθαι. *Phyſ. VIII*. 5. *p*. 256.

wegende Weſen geben, ſo daß ſie beide zugleich, die erſten und zuerſtbewegenden Weſen bleiben, welche als Principien der Bewegung, alle übrige Bewegung verurſachen?

Alles was ein Princip hat, beſteht nicht durch ſich ſelbſt, ſondern hat den Grund ſeines Entſtehens in ſeinem Princip; und doch giebt er nichts deſto weniger der Bewegung ein Princip, von der er ſagt: daß ſie gar keinen Grund ihres Entſtehens habe; daß ſie, weil ſie ewig ſey, gar nicht entſtehen und vergehen könne (*αδυνατον κινησιν η γινεσϑαι η φϑαρηναι, αει γαρ ην*) *). Sind dies nicht würkliche Widerſprüche?

§. 147.

Doch Ariſtoteles redet über dieſen Gegenſtand darum ſo dunkel, verworren und widerſprechend, weil er es zu verbergen ſucht, daß er nichts weiter als die Meinung der vom Plato gelehrten metaphyſiſchen Philoſophie über die Bewegung vortrage, die, derſelben zufolge, als ein Princip angeſehn, und unter der rohen ungebildeten Weltſeele vorgeſtellt wurde.

§. 148.

Um zur gehörigen Einſicht der wahren Meinung des Stagiriten hierüber zu gelangen, muß man dreierlei wohl beherzigen, und gehörig von einander unterſcheiden: **Zuerſt** die rohe urſprüngliche Weltſeele, oder die Bewegung an ſich ſelbſt, als Princip und unerzeugtes Weſen; zweitens, das zur Form gehörende *ακινητον ον*, oder den *νυς*; **drittens**, den, durch

*) *Met. XI*, 6, *p.* 561. — Man ſehe hierüber im Vorhergehenden, §. 144. nach.

durch Mittheilung des νȣς geordneten und gebildeten Theil der rohen Weltſeele, oder Bewegung an ſich ſelbſt, der bei'm Plato die göttliche Weltſeele heißt; vom Ariſtoteles ebenfals die Seele, aber öfters auch der Himmel, das fünfte Element, der Aether genannt wird. Plato betrachtete den νȣς als die Urſach der in der urſprünglichen Bewegung hervorgebrachten Ordnung, und der in der Materie exiſtirenden mannigfaltigen Erzeugungen und Veränderungen. Die Bewegung ſahe er als das **Mittel und Werkzeug an**, durch welches, vermöge der Mittheilung des νȣς, die Veränderungen und Erzeugungen in der Materie gewürkt würden: indem nur vermittelſt der Bewegung die Veränderungen und Erzeugungen in der Materie verurſacht werden könnten. Eben dieſe Meinung hat Ariſtoteles. Allein um dies zu verbergen, trägt er ſie, unter veränderten Nahmen und Einkleidungen, verworren, dunkel und zweideutig ja ſelbſt unter Widerſprüchen, vor. Wenn er alſo das ακινητον ον, oder den νȣς, zum Princip der Bewegung macht, ſo ſagt er dadurch im Grunde weiter nichts als das, was ſchon Plato behauptet, nehmlich, daß, durch Mittheilung des νȣς, die rohe Bewegung gebildet und geordnet worden; und daß die Bewegung das **Mittel** und **Werkzeug** ſey, durch welches, vermöge der Mittheilung des νȣς, die Bildungen und Erzeugungen, oder ſinnlichen Formen, in der Materie verurſacht würden.

§. 149.

Daß dies die eigentliche Meinung des Stagiriten geweſen, erhellet aus einigen andern Stellen deſſelben, wo er ſich deutlicher hierüber herausläßt. So ſagt er unter andern: „Es iſt nothwendig, daß alles Bewegliche von Etwas bewegt werde; und zwar von Etwas, das entweder wieder von etwas anderm, oder nicht

nicht von etwas anderm bewegt wird. Entſteht nun die Bewegung bei dem Beweglichen durch Etwas, das wieder von einem Andern bewegt wird, ſo muß nothwendig ein **zuerſtbewegendes** Weſen vorhanden ſeyn, das von keinem andern bewegt wird. Wenn denn ein ſolch zuerſtbewegendes Weſen da iſt, ſo braucht nicht noch wieder ein andres bewegendes Weſen zu exiſtiren *). Denn es läßt ſich unmöglich annehmen, daß das Bewegende immer wieder von einem andern bewegt werde, und dies ſo ins Unendliche fort; indem bei einer ſolchen, ins Unendliche gehenden Folge, gar kein zuerſtes vorhanden ſeyn kann **). Wenn alſo alles Bewegliche, von Etwas bewegt wird; das **Zuerſtbewegende** aber, zwar wohl bewegt wird, allein nicht von etwas anderm: ſo folgt nothwendig, daß es von ſich ſelbſt bewegt werden müſſe ***)“ — Ehe ich fort-

*) Denn wenn ſchon ein zuerſt bewegendes Weſen da iſt, das den erſten Grund aller Bewegung enthält, ſo würde es widerſprechend ſeyn, wieder noch ein andres zuerſt bewegendes Weſen, als erſten Grund der Bewegung zuzulaſſen.

**) Ariſtoteles will hiedurch ſoviel ſagen, daß ſich keine unendliche Reihe von Würkungen, ohne eine erſte Urſach, denken laſſe; und daß daher eine ins Unendliche fortdaurende Bewegung, — wo das Bewegende, immer von etwas anderm, und ſo ins Unendliche fort, bewegt werde, ohne daß dabei eine erſte Urſach ſtatt finde, die, als Princip, den erſten Grund der Bewegung in ſich ſelbſt habe — ganz und gar unmöglich ſey.

***) Ει δη αναγκη παν το κινουμενον ὑπο τινος τε κινεισθαι, και η ὑπο του κινουμενου ὑπο αλλου, ἠ μη. και ει μεν ὑπ᾽ αλλου κινουμενου, αναγκη τι ειναι κινουν ὁ ουχ᾽ ὑπ᾽ αλλου πρωτον. ει δε τοιουτον το πρωτον, ουκ αναγκη θατερον. αδυνατον γαρ εις απειρον ιεναι το κινουν και το κινουμενον ὑπ᾽ αλλου αυτο. των γαρ απειρων ουκ εστιν ουδεν πρωτον. ει ουν ἁπαν μεν το κινουμενον ὑπο τινος κινειται, το δε πρωτον κινουν, κινειται μεν, ουχ᾽ ὑπ᾽ αλλου δε, αναγκη αυτο ὑφ᾽ ἁυτου κινεισθαι. *Phyſ. VIII, 5. p. 256.*

fortfahre, den Ariſtoteles in dieſem Kapitel weiter abzuſchreiben, muß ich zuvor erſt etwas über den Inhalt deſſen, was er hier geſagt, erinnern. Er erkläret nehmlich abermahls ausdrücklich, daß das **Zuerſtbewegende**, welches alles übrige bewege, und den Grund aller Bewegung überhaupt in ſich enthalte, ebenſals bewegt, aber von ſich ſelbſt bewegt werde. Dieſes zuerſtbewegende Weſen, kann nun unmöglich das ακινητον ον ſeyn; denn es iſt unbeweglich: ſondern es muß darunter die Bewegung, die Bewegung an ſich ſelbſt begriffen werden. Das ακινητον ον, kann alſo, wie er in dem Folgenden eben dieſes Kapitels, und in andern Stellen mehr ſagt, kein bewegendes Weſen, nicht das Princip der Bewegung ſeyn. Wie gegründet dies ſey, erhellet auch noch daraus, da er in dieſer abgeſchriebenen Stelle ausdrücklich erkläret: **daß außer dem zuerſtbewegenden Weſen, welches ſich ſelbſt bewege, nicht wieder ein andres ſolches zuerſt bewegendes Weſen exiſtiren könne.** Ein ſolcher Fall müßte nun aber doch würklich eintreten, wenn das ακινητον ον, auch ein Princip der Bewegung, und ein zuerſt bewegendes Weſen ſeyn ſoll.

§. 150.

Izt fahre ich weiter fort, den Ariſtoteles da, wo ich in dem vorhergehenden §. in dem angezeigten Kapitel, abgebrochen, weiter abzuſchreiben. „**Alles was bewegt,**“ heißt es, bewegt Etwas, und **bewegt dieſes Etwas, wieder durch Etwas.** Denn es bewegt entweder durch ſich ſelbſt *), oder durch etwas

*) Das durch ſich ſelbſt bewegende Weſen, iſt die Bewegung, oder das zuerſt bewegende Weſen, welches von keinem andern, ſondern von ſich ſelbſt bewegt wird.

etwas anders *); ſo wie der Menſch, entweder unmittelbar durch ſich ſelbſt, oder z. E. durch einen Stab Etwas bewegt; und ſo wie der Wind, entweder durch ſich ſelbſt, oder durch einen Stein, den er in Bewegung geſezt hat, Etwas bewegt. Unmöglich iſt es aber, daß dasjenige, welches durch etwas bewegt, die Bewegung, ohne dasjenige Weſen, **welches ſich ſelbſt bewegt** **), verurſachen könne. Wenn aber das ſich ſelbſt bewegende Weſen, Etwas bewegt, ſo hat es zur Hervorbringung dieſer Bewegung, keines andern vonnöthen, um durch daſſelbe zu bewegen. Wird aber Etwas, wieder durch etwas anders bewegt, ſo muß dieſes andre, durch welches die Bewegung entſteht, ſich ſelbſt bewegen, **nicht aber wieder von etwas anderm bewegt werden**; oder es müßte ſonſt das Bewegende ins Unendliche fort, immer

*) Wie verworren, ja widerſprechend drückt ſich hier der Stagirit aus! Erſt ſagt er: daß alles, was bewege, dieſe Bewegung durch etwas andres verurſache. Hier nun aber gleich drauf verſezt er wieder: daß es dieſe Bewegung entweder durch ſich ſelbſt, oder durch etwas anders verurſache. Wie räumt ſich dies nun mit dem Vorhergehenden, da das Bewegende, alle Bewegung überhaupt, blos durch etwas andres verurſachen ſoll?

**) Ich erinnere bei dieſer Gelegenheit nur noch Folgendes: Wenn die Bewegung, als ein ſich ſelbſt bewegendes Weſen, in dem ακινητον ον, wieder noch ein Princip ſeiner Bewegung haben ſoll: ſo entſteht der gröbſte Widerſpruch. Denn als ein ſich ſelbſt bewegendes Weſen, hat die Bewegung, den Grund ihrer Bewegung in ſich ſelbſt; ohne ſie von einem andern mitgetheilt erhalten zu haben. Als ein Weſen aber, das in dem ακινητον, wieder noch ein Princip ſeiner Bewegung hat, ſo verurſacht es zugleich auch ſeine Bewegung nicht in ſich ſelbſt, ſondern ſie wird ihm von dem ακινητον ον, als ſeinem Princip, mitgetheilt. Hier wird alſo ein und eben dieſelbe Sache, zugleich bejahet und verneinet.

mer wieder von einem andern bewegt werden *). Wenn alſo Etwas iſt, das bewegt und zugleich bewegt wird, ſo muß daſſelbe durch ſich ſelbſt beſtehn, und den lezten Grund ſeiner Bewegung in ſich ſelbſt, nicht aber wieder in einer ins Unendliche fortgehenden Reihe anderer Bewegungen haben **). — Es iſt alſo im Vorhergehenden gezeigt worden, daß die Bewegung nothwendig von Ewigkeit exiſtiren müſſe. Und dies, welches der Vernunft gemäß iſt, verhält ſich nun auch würklich ſo. **Dreierlei** muß nothwendig ſtatt finden; **erſtlich** dasjenige, **welches bewegt wird**; **zweitens**, das **Bewegende**, und **drittens** dasjenige, **wodurch das Bewegende bewegt**. Das, **was bewegt wird**, muß bewegt werden, braucht aber nicht ſelbſt zu bewegen. Dasjenige hingegen, **durch welches das Bewegende bewegt** ***), muß ſowohl ſelbſt bewegen, als auch bewegt werden: denn es wird zugleich mit demjenigen, welches die Bewegung leidet, verändert †).

Das

*) D. i. es müßte eine unendliche Reihe von Würkungen, eine unendliche Reihe von Bewegungen erfolgen, die in keiner erſten Urſach ihren Grund hätten.

**) Nehmlich man muß bei dem bewegenden Weſen, das ſich ſelbſt bewegt, als lezten Grund der Bewegung ſtehn bleiben; nicht aber dieſen Grund wieder in andern Bewegungen, und ſo ins Unendliche fort, ſuchen. Wie kann nun Ariſtoteles einem ſolchem Weſen, das er ſo ausdrücklich als ein Princip beſchreibt, doch noch wieder ein andres Weſen zum Princip geben?

***) Er verſteht hierunter dasjenige Weſen, welches andre Dinge und zugleich ſich ſelbſt bewegt, und durch kein andres bewegt wird; nehmlich die Bewegung an ſich ſelbſt.

†) Dieſe Worte ſollen anzeigen, daß die Bewegung, da ſie zugleich mit der Materie verändert werde, mit derſelben (indem ſie dasjenige iſt, **welches bewegt wird**,

Das Dritte nun aber, welches auf die Art bewegt, daß es das nicht iſt, **durch welches bewegt wird** *) iſt **unbeweglich** **)."

§. 151.

Dem Inhalt, Sinn und Zuſammenhang der, aus dieſem unten genannten Kapitel der Phyſik des Ariſtoteles, abgeſchriebenen Stellen, zufolge, wird die Bewegung von ihm als etwas für ſich Beſtehendes — das den Grund der Bewegung in ſich ſelbſt habe — betrachtet; deſſen ſich das *ακινητον ον*, als eines Mittels und Werkzeuges bedient, um die Materie zu bilden und zu ordnen. Er ſagt: das *ακινητον ον* bewege durch die Bewegung, durch dasjenige Weſen nehmlich, wel-

wird, ohne ſelbſt zu bewegen) genau verbunden ſey, und, ohne ſie, für ſich abgeſondert nicht beſtehn könne.

*) Nehmlich dasjenige nicht, welches die Bewegung an ſich ſelbſt iſt, welche mit der Materie zuſammen vereinigt exiſtirt, und die andern Dinge und zugleich ſich ſelbſt bewegt.

**) Ἁπαν γαρ το κινουν τι τε κινει, και τινι. η γαρ ἁυτῳ κινει το κινουν, η αλλῳ. οἱον ανθρωπος ἁυτῳ η τῃ βακτηρια. και ὁ ανεμος κατεβαλλεν, η αυτος, η ὁ λιθος, ὁν εωσεν. αδυνατον δε κινειν, ανευ του αυτο ἁυτῳ κινουντος, το ᾡ κινει. αλλ᾽ ει μεν αυτο ἁυτῳ κινει, ουκ αναγκη αλλο ειναι, ᾡ κινει. εαν δε η ἑτερον το ᾡ κινει, εστι τι ὁ κινησει, ου τινι, αλλ᾽ ἁυτῳ, η εις απειρον εισιν. ει ουν τι κινουμενον κινει, αναγκη στηναι, και μη εις απειρον ιεναι. — δεδεικται γαρ τουτο προτερον, ὁτι αναγκη κινησιν αει ειναι. και ευλογως τουτο συμβεβηκε. τρια γαρ αναγκη ειναι, το, τε κινουμενον, και το κινουν, και το ᾡ κινει. το μεν ουν κινουμενον, αναγκη μεν κινεισθαι, κινειν δε ουκ αναγκη. το δ᾽ ᾡ κινει, και κινειν, και κινεισθαι. συμμεταβαλλει γαρ τουτο ἁμα και κατα το αυτο τῳ κινουμενῳ ον. — το δε κινουν ουτως ὡστ᾽ ειναι μη ᾡ κινει, ακινητον. *Phyſ. VIII, 5. p. 256.*

welches ſich ſelbſt bewege. Daß die Bewegung an ſich ſelbſt hiedurch verurſacht werde, kann ſeine Meinung nicht ſeyn. Denn dieſe, wird als ſchon exiſtirend von ihm geſezt; indem, ihm zufolge, das ακινητον ον, durch die ſchon würklich im Daſeyn vorhandene Bewegung, bewegt. Wenn er alſo das ακινητον ον, zum Princip der Bewegung macht, und von ihm ſagt, daß es durch die Bewegung bewege, ſo kan er, (wenn man ihn nicht beſchuldigen will, daß er hier den größten Unſinn geredet, und, in einem Athem gleichſam, ſich mehr als einmal ſelbſt widerſprochen) — ich ſage, ſo kann er hiedurch nichts anders haben andeuten wollen, als das ακινητον ſey das Princip, welches die Bewegung ordne, und die Art und Weiſe derſelben beſtimme; ſo daß durch ſie gewiße Veränderungen und Erzeugungen in der Materie — als welche, der Meinung der Alten zufolge, durch die Bewegung verurſacht werden *) — hervorgebracht werden konnten. Iſt aber dieſes, ſo müſſen bei der durch das ακινητον geordneten und nach einer gewiſſen Art und Weiſe beſtimmten Bewegung, gewiſſe Abſichten und Endzwecke angenommen werden. Ariſtoteles verſtand, wie wir aus dem Vorhergehenden wiſſen **), unter dem ακινητον ον — das er anderswo auch das würkende Gute nennet ***) — den νȣς. Nun ſagt er aber, daß es dem νȣς, und überhaupt Allem, was Verſtand beſitze, eigenthümlich ſey, ſeine Würkſamkeit jederzeit nach Abſichten und Entzwecken zu beſtimmen †). Die Würkſamkeit des νȣς bei der Bewegung, kann

*) Plutarch ſagt: „Die Erzeugungen ſtellen eine Art von Bewegung vor, und werden durch die Bewegung verurſacht. PLVTARCH *in Camill. p. 139.*

**) Siehe in dieſem Buch §. 39. 146.

***) *De anim. III, 10. p. 405.*

†) Ἑνεκα τινος αει πραττει ὁγε νȣν εχων. *Met., II, 2. p. 494.*

kann ſich blos dadurch äußern, daß er **die ſchon vorhandne Bewegung**, nach Abſichten und Endzwecken ordnet, und ihrer **ſchon vorhandnen würkenden Kraft** die hiezu erforderliche Richtung giebt. Eben dies nun behauptet der Stagirit ausdrücklich, indem er ſagt: daß der νȣς, die Bewegung, nach gewiſſen Abſichten und Endzwecken, ordne und beſtimme *). Hiedurch nun, wird meine von der wahren Meinung des Stagiriten gegebene Erklärung noch mehr begründet. Denn wenn das ακινητον ον, als νȣς, nach gewiſſen Abſichten und Endzwecken, bewegt, ſo müſſen, durch die hiedurch in der Materie verurſachte Ordnung gewiſſe Erzeugungen, als die Abſichten und Endzwecke entſtehen, zu deren Erreichung das ακινητον ον, der würkenden Kraft der Bewegung die erforderliche Richtung giebt. Dieſem zufolge alſo, kann es ſich der Bewegung nur als Mittel und Werkzeug bedient haben, um dieſe Abſichten und Endzwecke zu erzielen.

§. 152.

Daß dies ſeine Meinung ſey, erhellet auch noch daraus, wenn er in den abgeſchriebenen Stellen dieſes Kapitels z. E. ſagt: daß das ακινητον ον, durch **etwas Andres** (nehmlich durch das, was ſich ſelbſt bewege, d. i. durch die Bewegung) bewege. Denn verrichte ich Etwas, durch ein andres Ding, ſo verrichte ich es nicht unmittelbar ſelbſt, ſondern eigentlich das Ding, von dem ich ſage, daß ich es als Mittel dazu brauche. Wenn ich jemanden mit einem Stock ſchlage, ſo handle ich hiebei nicht unmittelbar ſelbſt, ſondern der Stock, durch den ich ſchlage; eben dieſer iſt es auch, der die hiedurch entſtehende unangenehme Em-

*) Ὁ γαρ νȣς κινει, αλλα κινει ἑνεκα τινος. *Met. XI, 10. p. 564.*

pfindung in einem Andern, unmittelbar verurſacht. Der Stock aber, deſſen ich mich hiezu bediene, um dieſe Würkung zu verurſachen, exiſtirt ſchon an ſich vorher als ein würkliches Ding, ohne daß er, durch mein Hinzuthun, erſt hervorgebracht werden darf. Eben ſo exiſtirt auch die Bewegung, deren ſich das ακινητον ον, als Mittel zu gewiſſen Würkungen, bedient, ſchon vorher als ein würkliches Weſen, das nicht erſt, durch das Hinzuthun von jenem, hervorgebracht werden durfte.

§. 153.

Jzt will ich zum Beſchluß dieſer Unterſuchung über die Privation, als Bewegung, noch eine Stelle aus dem Ariſtoteles abſchreiben, aus welcher ebenfals erhellet, daß er den νȣς, oder das ακινητον, nicht als eigentliche Urſach der Bewegung, ſondern vielmehr als Urſach gewiſſer in der Bewegung und durch die Bewegung entſtehenden Würkungen und Veränderungen betrachtet habe. „Es iſt unmöglich,“ ſagt er, daß die Bewegung erzeugt, oder zerſtört werde. Denn ſie war von Ewigkeit — bei der Bewegung findet eine Art des Erleidens ſtatt *). — Jſt nur ein bewegendes, thätiges, aber dabei kein Weſen vorhanden, das **etwas Würkliches hervorbringt**, ſo findet keine eigentliche Bewegung ſtatt **). Es wird

*) Dies heißt: In ſofern die Bewegung etwas erleidet, in ſofern werden gewiſſe Würkungen und Veränderungen in derſelben hervorgebracht.

) Unter dieſem ενεργων, das **etwas Würkliches hervorbringt, verſteht er den νȣς, oder das ακινητον ον. Der Sinn von dieſen Worten, ſcheinet alſo der zu ſeyn: In ſofern die rohe Bewegung, ſich ſelbſt überlaſſen, die Materie bewegt, entſtehn dadurch keine Formen, keine Erzeugungen, kein Etwas in derſelben. Dieſe Formen

wird alſo hiebei gar nichts gewonnen, wenn nicht ein ſolches Princip in der Bewegung exiſtirend angenom-

men werden erſt durch die, vermöge der Mittheilung des νεϛ, geordnete Bewegung, in die Materie eingeführet. Dem metaphyſiſchen Syſtem zufolge, iſt die Materie formlos; ohne alle poſitive Eigenſchaften; ſo daß gar nichts Würkliches in ihr exiſtirt: und ſie daher ein unſichtbares Weſen vorſtellet, das nicht unmittelbar durch ſich ſelbſt, ſondern nur vermittelſt eines Afterſchluſſes, durch Analogie erkannt werden kann †). Eben ſo iſt nun auch die Bewegung an ſich, ein unſichtbares Weſen, das nicht unmittelbar durch ſich ſelbſt, ſondern nur durch die von ihr bewegten Dinge, wahrgenommen und erkannt wird. Indem nun die ſich ſelbſt überlaſſene Bewegung, die Materie bewegt, ſo werden dadurch keine Formen und würklichen Dinge verurſacht; die Materie bleibt dabei immer unſichtbar. Da aber die Bewegung nur alsdann wahrgenommen und erkannt wird, wenn ſie die Materie in Formen bringt, und würkliche ſichtbare Dinge bewegt, ſo kann ſie, ſo lange ſie, blos ſich ſelbſt überlaſſen, die Materie bewegt, ohne daß in lezterer dadurch gewiſſe Formen und ſichtbare Dinge entſtehn, gar nicht wahgenommen und erkannt werden. Denn nur in ſofern die Bewegung, ſichtbare Dinge, die in einer gewiſſen Form und Geſtalt exiſtireu, bewegt, kann ſie wahrgenommen und erkannt werden. Von dem aber, was gar nicht wahrgenommen und erkannt werden kann, und durch deſſen Würkungen, eigentlich gar nichts, (nehmlich keine ſichtbaren würklichen Dinge) hervorgebracht wird (welcher Fall eintritt, in ſofern die rohe Bewegung an ſich, die Materie bewegt) — ich ſage, von einem ſolchen Weſen nun, als hier die Bewegung beſchrieben wird, läßt ſich auf gewiſſe Weiſe recht gut behaupten, daß es, wie oben Ariſtoteles ſagt, eigentlich gar nicht ſtatt finde und exiſtire. Bewegung ſezt etwas Würkliches voraus, das bewegt wird. Die rohe Materie an ſich aber, iſt nichts Würk-

†) Man ſehe im erſten Bande dieſer Verſuche, §. 12. S. 41.

men wird, welches das Vermögen beſizt, Veränderungen zu verurſachen *). — Es muß nun aber dies ein ſolches Princip ſeyn, deſſen Subſtanz, **etwas Würkliches** (Etwas, das unter einer gewiſſen Form und Geſtalt exiſtirt) hervorbringt. — Der νες aber, iſt ein ſolches Weſen, das etwas Würkliches hervorzubringen fähig iſt **).[a]

§. 154.

liches. Wie kann alſo die Bewegung bewegen, und eigentliche Bewegung ſeyn, wenn die würklichen Gegenſtände fehlen, durch deren Bewegung ſie ſich als Bewegung, würkſam äuſſern kann? — Wenn alſo Ariſtoteles ſagt: daß ohne das ενεργεν, ohne den νες, keine eigentliche Bewegung ſtatt finde; ſo heißt dies ſoviel: weil nur durch Mittheilung des νες, die Bewegung geordnet werde, und gewiſſe Formen in die Materie eingeführt würden, wodurch ſichtbaare würkliche Dinge entſtünden, ſo könne ohne den νες, keine eigentliche Bewegung ſtatt finden; weil in dieſem Falle, die ſichtbaren würklichen Dinge fehlten, durch welche die Bewegung ſich wahrnehmen und erkennen laſſe; und die ſie würklich bewegen, und hiedurch ſich als Bewegung würkſam zeigen könne: indem, wie geſagt, nur etwas Würkliches bewegt, und die Bewegung blos durch etwas Würkliches wahrgenommen und erkannt werden kann.

*) Dieſes Princip iſt nun das ακινητον ον, oder der νες, als welcher nur würkliche Veränderungen hervorzubringen im Stande iſt. Denn keine andre, als würkliche Dinge, die unter einer gewiſſen Form und Geſtalt exiſtiren, können verändert werden; Veränderungen können alſo blos bei würklichen Dingen ſtatt finden, nicht aber bei der Materie, in ſofern ſie ohne Form und Geſtalt iſt, und daher nichts Würkliches in ihr exiſtirt. Durch Mittheilung des νες an die Bewegung, entſtehn erſt würkliche Dinge in der Materie. Alſo kann auch nur der νες das Princip der durch die Bewegung und in der Bewegung entſtehenden Veränderungen ſeyn. —

*) Αδυνατον, κινησιν η γενεσθαι η φθαρηναι. αει γαρ ην. — κινησεως τι παθος. — αλλα μην ει εςτι κινητικον η ποιητικον,

§. 154.

Durch die aus den hier abgeſchriebenen Stellen des Ariſtoteles herausgebrachten, und meinen Leſern vorgelegten Reſultate, hoffe ich, meine Erklärung der Meinung deſſelben über die Privation und Bewegung begründet und gehörig erwieſen zu haben. Privation iſt, dieſem Schriftſteller zufolge, die rohe urſprüngliche Bewegung, und der in dieſem urſprünglichen Zuſtande noch immer fort exiſtirende Theil derſelben, welcher, nicht ſo wie die kreisförmige Bewegung, durch Mittheilung des νȣς, gebildet und geordnet worden. Bei'm Plato heißt er die böſe Weltſeele, die, ohne durch den νȣς gebändigt zu ſeyn, ſich noch in dem Zuſtande ihrer urſprünglichen Wildheit und Unordnung befinde. Um nun aber das Anſehn zu haben, etwas Neues zu ſagen, und nicht die Meinung der alten metaphyſiſchen Philoſophie über die Weltſeele zu wiederholen, drückt ſich der Stagirit auf eine dunkle, vieldeutige, und widerſprechend ſcheinende Art aus; ſo daß er vom ακινητον ον behauptet, es ſey das Princip der Bewegung, da er ſie doch ſo häufig, in den deutlichſten Ausdrücken, ebenfals für ein Princip, für ein ſelbſtſtändiges, unerzeugtes Weſen erkläret.

κον, μη ενεργȣν δε τι, ȣκ εϛι κινησις. — ȣδεν αρα οφελος, ει μη τις δυναμενη ενεϛαι αρχη μεταβαλλειν. — δει αρα ειναι αρχην τοιαυτην, ἡς ἡ ȣσια ενεργεια. — ὁ γαρ νȣς ενεργεια. Met. XI, 6. p. 561.

Sechſter Theil.

Ariſtoteles hält, gleich den metaphyſiſchen Philoſophen, die ganze Sinnenwelt für nichts an ſich Würkliches, ſondern nur für äußere Formen und Figuren, die Mittheilungen, oder Nachahmungen der intelligiblen Ideen vorſtellen, und durch die göttliche Weltſeele, vermittelſt der kreisförmigen Bewegung, in die Materie eingeführt werden.

Erſter Abſchnitt.

Kurze wiederholte Darſtellung der in der metaphyſiſchen Philoſophie hierüber vorkommenden Lehre.

§. 155.

Der metaphyſiſchen Philoſophie zufolge, die Plato lehrete, iſt die Natur und das Daſeyn der Körperwelt, keinesweges in gewiſſen — weder urſprünglichen, noch eingezeugten — Qualitäten, d. i. innern Eigenſchaften und Veränderungen der Materie, ſondern blos in gewiſſen Quantitäten — d. i. äußern räumlichen Veränderungen — derſelben, gegründet. Dieſen leztern (den räumlichen Veränderungen) zufolge, wird die Materie in beſondre Schranken gezwungen, und dadurch zu einer Art der Konſiſtenz gebracht. Vermöge dieſer äußern räumlichen Veränderungen in der

der Materie, entſtehn gewiſſe äußere Formen und Figuren in derſelben, welches die Sinnenweſen ſind. Es hat hiemit folgende Bewandniß.

§. 156.

Die göttliche Weltſeele, die die Sinnenwelt umgiebt, und ihre unmittelbare Bildnerin iſt, faßt — wie ein Künſtler (z. E. ein Bildhauer), von dem Urbilde — mit ihren Gedanken, die Eindrücke, oder Vorſtellungen der intelligiblen Subſtanzen *), die ihrer Anſchauung unmittelbar vorſchweben. Aus dieſer Anſchauung, entſtehn gewiſſe Formen, gewiſſe Vorſtellungen und Abbildungen dieſer intelligiblen Weſen in ihr; ſo wie in dem Kopfe des Künſtlers, von dem ihm vorſchwebenden Urbilde. Das Urbild läßt gewiſſe darſtellende Eindrücke ſeiner Aehnlichkeit zurück, die jener (der Künſtler), durch Farben — im Gemählde — oder durch Organiſation des Marmors — in einer Bildſäule — nachahmend auszudrücken ſucht. Eben ſo die göttliche Weltſeele. Sie ahmt, vermöge ihrer kreisförmig bewegenden Kraft, in darſtellenden Formen, die intelligiblen Urbilder in der Materie nach.

Die nun hiedurch von der göttlichen Weltſeele in der Materie hervorgebrachten Aehnlichkeiten der intelligiblen Urbilder **), nennet Plato, **ſinnliche Ideen** (oder **Formen**), **Mittheilungen** und **Nachahmungen** der intelligiblen Ideen. Die ganze Körperwelt beſteht alſo, dieſer Philoſophie zufolge, aus ſinnlichen For-

*) Welche die an ſich wahren und würklichen Dinge vorſtellen.

**) Denen Aehnlichkeiten gleich, die von dem Urbilde, durch das Genie des Künſtlers, im Marmor hervorgebracht werden.

Formen, oder Mittheilungen und Nachahmungen der intelligiblen Ideen.

§. 157.

Die Organiſation des Marmors — in welchem der Künſtler das Urbild nachahmend darſtellt — betrift nur Quantitäten, oder äußere räumliche Veränderungen deſſelben: die innere weſentliche Natur des Marmors, wird hiedurch nicht verändert; er iſt ſowohl im rohen Block, als in der Bildſäule immer der nehmliche Marmor. Dieſem ähnlich erleidet auch die Materie, durch Einführung der ſinnlichen Formen, keine Veränderungen ihrer innern Natur. Sie bleibt, unter dieſen ſinnlichen Formen, immer die nehmliche Materie. So wie aber die in den Marmor eingeführten Formen, nichts Wahres und Würkliches, kein würklicher Körper, keine würkliche Schönheit ſind, ſondern nur Nachahmungen und Aehnlichkeiten derſelben: Eben ſo ſind auch die in die Materie eingeführten Formen, keine würklichen Dinge ſelbſt, ſondern nur Nachahmungen und Aehnlichkeiten derſelben. Die alten Metaphyſiker nannten daher die Sinnenweſen, *μη οντα*; d. i. ſolche Weſen, die keine würklichen Dinge ſelbſt ſind *).

§. 158.

Aus dieſem Lehrſatz der metaphyſiſchen Philoſophie, entſtand die Verachtung der ſinnlichen Erkenntniß und der ihr gemachte Vorwurf: **daß ſie uns irre führe und betrüge.** Die Sinnenerkenntniß nehmlich, ſtelle die Sinnenwelt als etwas Würkliches, als ein *ον*, dar; bleibe blos bei dieſer ſtehn, ohne uns auf das

*) Siehe hierüber den **erſten** Band dieſer **Verſuche**: Theil 7. Abſchn. 2. S. 433 - 466.

das Intelligible, auf das an ſich Wahre und Würkliche, auf das eigentliche ὂν zu führen: als worüber ſie uns ganz in Unwiſſenheit laſſe. Der ſchädliche Betrug und Irrthum, zu dem die Sinnenerkenntniß verleite, beſtehe alſo darin, daß ſie uns überrede: Gegenſtände (die Sinnenweſen) für wahre, würkliche Dinge zu halten, die weiter nichts, als Aehnlichkeiten und Nachahmungen derſelben ſind. Von dieſem Sinnenbetrug wird der Menſch — dieſer Philoſophie zufolge — blos durch den reinen Verſtand geheilet. Dieſer hat die wahren, würklichen Weſen, die intelligiblen Urbilder ſelbſt angeſchaut und erkannt: Er lehret uns daher, das Urbildliche von der Nachahmung deſſelben unterſcheiden. Auf dieſe Weiſe gelangt der Menſch, nur durch den reinen Verſtand, zur rechten Einſicht und wahren Erkenntniß ſowohl der ſinnlichen, als auch der intelligiblen Welt, und dadurch zur wahren Erkenntniß aller Dinge überhaupt.

§. 159.

Gleicher Meinung über die Natur und den Urſprung der Sinnenweſen, war auch Ariſtoteles. Die Formen, von denen er ſagt, daß ſie in der Materie exiſtiren, ſind die Sinnenweſen; unter denen er, ſo wie die Metaphyſiker, weiter nichts als Aehnlichkeiten, und nachahmende Figuren der intelligiblen Urbilder verſteht, die, durch die göttliche Weltſeele, in der Materie ausgedrückt werden. Eben hierüber nun, werde ich in den folgenden Abſchnitten dieſes Theils den gehörigen Beweis zu führen ſuchen.

Zweiter Abſchnitt.

Den in gewiſſen Meinungen des Ariſtoteles liegenden Reſultaten zufolge, hat derſelbe die Sinnenweſen für keine würklichen Dinge an ſich, ſondern nur für äußere in die Materie eingeführte Formen und Figuren halten können.

Erſtes Hauptſtück.

Einen Beweis hievon giebt der Nahme πεϱας ab, den er dem einen, auf die Materie würkenden Princip gegeben.

§. 160.

Ariſtoteles erkläret das **Begränzende** (πεϱας) für ein Princip *), und ſpricht der Materie — die er als ein formloſes Weſen betrachtet — die Eigenſchaft des Begränzens ab, indem bei ihr gar nichts **Poſitiv Würkliches** und **Beſtimmtes**, und nichts von dem vorhanden ſey, was begränze und beſtimme **). Aus dieſen Behauptungen deſſelben erhellet, daß er das **Beſtimmen** und **Begränzen** für gewiſſe, von einem andern Princip, in der Materie verurſachte Würkungen, und das in derſelben **Beſtimmte** und **Be**-

*) Ἡ μεν αϱχη, πεϱας τι. *Met. IV*, 16. p. 517.

**) Λεγω δ' ὑλην ἡ καθ' αυτην, μητε τι, μητε ποσον, μητε αλλω μηδεν λεγεται, οἷς ὥϱισθαι το ον. *Met. VI*, 3. p. 524.

Begränzte, für die, durch das Beſtimmen und Begränzen, hervorgebrachten Würkungen gehalten habe. Der Nahme πεϱας, deutet etwas Beſtimmendes und Begränzendes, mithin ein begränzendes Princip an. Aus dem Vorhergehenden wiſſen wir, daß die Nahmen: ἑν, ακινητον ον, ειδος, καϑολȣ, παϱαδειγμα und πεϱας, gleichvielbedeutend ſind, und alle das intelligible Princip, den ganzen Inbegrif der intelligiblen Welt, anzeigen *). Die in der Materie verurſachten Begränzungen müſſen alſo Würkungen des intelligiblen Princips ſeyn.

§. 161.

Die durch das Begränzen hervorgebrachten Würkungen, beſtehn aus nichts, als gewiſſen äußern räumlichen Veränderungen eines demſelben unterliegenden Gegenſtandes, der hiedurch nicht innerlich, ſeiner Natur nach, ſondern blos äußerlich — in Abſicht der Schranken des in ihm ſchon vorhandenen Stoffs — verändert wird. Durch innere Veränderungen, entſtehn eigentliche Qualitäten; d. i. der Stoff eines Gegenſtandes, wird ſeiner innern Natur nach, würklich verändert, d. i. zu Etwas gemacht, was er vorhin noch nicht war. Durch innere Veränderungen alſo, wird eine würkliche Sache, die innere Konſiſtenz hat, hervorgebracht. Aeußere Veränderungen aber, betreffen allein die äußern Formen und Schranken eines Gegenſtandes, durch die er bald auf dieſe, bald auf jene Weiſe beſtimmt wird. Nur dieſe leztere Art der Veränderung, entſteht durch das Begränzen; alſo keine würkliche Sache ſelbſt, von innerer Konſiſtenz: ſondern blos das Mehr oder Weniger einer ſchon vorhandnen Sache.

*) Theil 3. Abſchn. 3. §. 39. 40.

§. 162.

Da nun Ariſtoteles, wie wir wiſſen, unter dem περας ein Princip verſteht, ſo kann er unter den auf die Materie ſich erſtreckenden Würkungen deſſelben, keine innere, ſondern nur äußere räumliche Veränderungen verſtanden haben; nehmlich ſolche Veränderungen, vermöge welcher, die Materie gezwungen wird, unter gewiſſen Schranken und Formen zu exiſtiren, ohne daß ſie dabei aber aufhört, eben dieſelbe Materie zu ſeyn, die ſie vorhin war. — Der Nahme περας, den Ariſtoteles dem auf die Materie würkenden Princip gegeben, zeigt alſo an, daß er die Sinnenweſen, für äußere, in die Materie eingeführte Formen und Figuren gehalten haben müſſe.

Zweites Hauptſtück.

Aus der vom Ariſtoteles behaupteten Lehre der metaphyſiſchen Philoſophie, von der Formloſigkeit der Materie, erhellet, daß er unter der Sinnenwelt, äußere in die Materie eingeführte Formen und Figuren verſtanden habe.

§. 163.

Die Meinung von der Formloſigkeit der Materie, hängt mit der: daß die Sinnenweſen, nichts Würkliches an ſich, ſondern blos äußere Formen der Materie ſind, ganz genau zuſammen. Es ergiebt ſich dies aus der Natur der Sache ſelbſt. Denn wenn — wie Ariſtoteles, mit den Metaphyſikern, behauptet *) — die Materie, ein eigenſchaftsloſes, leidendes, unwürkſames

*) Siehe im Vorhergehenden: Theil 2. Abſchn. 1. 2. §. 15. 25.

mes Weſen iſt, das durch die, in ihm verurſachten Veränderungen, innerlich nicht verändert wird, ſondern immer Materie bleibt; ſo werden in derſelben keine würklichen Eigenſchaften, d. i. keine würklichen Dinge, durch die in ihr verurſachten Erzeugungen, hervorgebracht. Die auf ſie geſchehenden Würkungen, können daher in weiter nichts, als verurſachten räumlichen Veränderungen beſtehn, die ihre äußere Form und Figur betreffen. Ein Weſen aber, das, ſeiner innern Natur nach, nicht das Weſen und die Eigenſchaften eines würklichen Dinges beſizt, kann durch blos räumliche — ſeine äußere Form und Figur betreffende — Veränderungen, nicht zu einem würklichen Dinge ſelbſt gemacht werden. Nur Nachahmungen und Aehnlichkeiten von einem würklichen Dinge, laſſen ſich durch die in ein ſolches Weſen eingeführten Formen und Figuren hervorbringen. Und eben hierauf nun, lief die Behauptung der metaphyſiſchen Philoſophie hinaus, wenn ſie die Sinnenweſen, für μηοντα, d. i. für keine würklichen Dinge, ſondern nur für Nachahmungen derſelben erklärte. Wir ſehen hieraus, wie konſequent und zuſammenhängend mit ihrem Syſtem, dieſe im Plato vorkommende Behauptung derſelben iſt; obgleich ihr wahrer Sinn und Zuſammenhang bisher nicht eingeſehn, ſondern für etwas ganz Unbegreifliches und Unerklärbares gehalten worden iſt. — Ariſtoteles, der überdem die allermeiſten Lehrſätze der metaphyſiſchen Philoſophie angenommen, mußte alſo, wenn er nicht in die allerungereimteſten Widerſprüche mit ſich ſelbſt, in Abſicht ſeiner Behauptungen über die Materie, gerathen wollte, den gedachten weſentlichen Lehrſaz der metaphyſiſchen Philoſophie, über die Erzeugung der ſinnlichen Dinge und über ihre Natur und Beſchaffenheit, nothwendig annehmen.

§. 164.

§. 164.

Doch dem hier geſagten, muß ich eine beſondre Anmerkung beifügen, um zum voraus einem Einwurf zu begegnen, den man mir hiebei vielleicht noch machen könnte. Auch die phyſiſchen Philoſophen, nahmen eine Unveränderlichkeit der innern erſten Beſtandtheile der Materie an: und zwar beide Partheien derſelben, ſowohl die **Atomiſten**, als auch die andern, welche die Gottheit zur Urſach der Weltbildung machten *). Denn ihrer Meinung nach, beſteht die Erzeugung und Zerſtörung der Dinge, in der Zuſammenſetzung und Trennung der einzelnen Theile der Materie; die aber dabei, ihrer innern Natur nach, unverändert bleiben. Die zulezt gedachte Parthei, unter dieſen phyſiſchen Philoſophen, nehmen eine mit urſprünglichen Eigenſchaften exiſtirende Materie an, in der, ihrer Natur nach, das Weſen und die Eigenſchaften der nachher aus ihnen gebildeten Dinge, von Ewigkeit her, gelegen haben ſoll **). Die mit urſprünglichen Eigenſchaften begabten Theile dieſer Materie, z. E. das **Kalte** und **Warme**, **Feuchte** und **Trockne** u. ſ. w. bleiben aber, ihrer innern Natur nach, immer unverlezt und unverändert, wenn ſie, bei der Erzeugung und Zerſtörung der Dinge, auch noch ſo unendliche Mahle zuſammengeſezt und wieder getrennet werden. Sie bleiben nach wie vor, das nehmliche, **Kalte**, **Warme**, **Feuchte**, **Trokne** u. ſ. w.

§. 165.

*) Man ſehe hiebei im erſten Bande, die Einleitung nach, wo ich von dieſen beiden beſondern Partheìn unter den phyſiſchen Philoſophen rede.

**) Man ſehe hiebei die Einleitung des erſten Bandes nach.

§. 165.

Eben dieſe Lehre der phyſiſchen Philoſophen über die Unveränderlichkeit der Materie, könnte man vielleicht meiner Behauptung entgegenſetzen, um durch ſie gegen mich zu beweiſen: daß der aus ihr von mir gefolgerte Grundſatz der metaphyſiſchen Philoſophie über die Erzeugung der Sinnenweſen, und ihre Natur und Beſchaffenheit, nicht nothwendig in derſelben gegründet ſey, und aus dieſem Grunde auch dem Ariſtoteles nicht zugeeignet werden dürfe: weil nehmlich ſonſt die phyſiſchen Philoſophen, mit den metaphyſiſchen, in dieſem Grundſaz, ebenfals hätten übereinſtimmen müſſen u. ſ. w.

§. 166.

Hierauf erwiedere ich folgendes: daß die **Atomiſten** — welche, wegen der Lehre von der innern Unveränderlichkeit der Materie, die Gegenſtände der Körperwelt, ebenfals für keine würklichen Dinge, ſondern nur für bloße Erſcheinungen, erklärten, die an ſich keineswegs das würklich wären, was ſie uns ſcheinen *) — ich ſage: daß die Atomiſten eben wegen dieſes Lehrſatzes über die Materie, in einigen Stücken den Metaphyſikern ſich genähert und mit ihnen übereingeſtimmt, habe ich in der Einleitung des **erſten Bandes** gezeigt. Denn ſie nahmen, (hierin ebenfals ſich den leztern nähernd), nicht überall, bei der ganzen Materie urſprüngliche Eigenſchaften an, ſondern ſchrieben ſie blos den runden feurigen Atomen derſelben zu; aus denen ſie den Urſprung der Bewegung und Seele und der denkenden Kräfte, kurz, den Urſprung aller Dinge überhaupt herleiteten, der, vermittelſt der Bewe-

**) Man ſehe in der Einleitung des erſten Bandes, S. 3. 4.

Bewegung, aus den übrigen Atomen hervorgebracht worden ſey *). Dies Beiſpiel der Atomiſten, zeigt nun, daß die metaphyſiſche Meinung über die Erzeugung der Körperwelt und ihre Natur und Beſchaffenheit, in der Lehre von der Unveränderlichkeit der Materie, gegründet ſey. Denn in ſofern die Atomiſten, in dieſer Lehre, mit den Metaphyſikern übereinſtimmten, ſtimmten ſie auch, in jener aus ihr folgenden Meinung, mit ihnen überein. Sie hielten nehmlich, wie ich ſchon erinnert, gleich den Metaphyſikern, die Sinnenweſen für keine würklichen Dinge an ſich. Allein ſie ſtimmten in ihrer Lehre über die Materie, nicht ganz mit den Metaphyſikern überein, weil ſie keine gänzliche Formloſigkeit derſelben zulieſſen, ſondern den runden Atomen, gewiſſe Kräfte und Eigenſchaften zuſchrieben. Auch wichen ſie in dem weſentlichen Grundſaz von den leztern ab, daß ſie keine intelligible Welt und Gottheit annahmen. Sie konnten alſo mit den übrigen Meinungen dieſer Philoſophen — die mit dem eben gedachten weſentlichen Grundſaz derſelben, der die intelligible Welt betraf, unzertrennlich zuſammenhingen — auf keine Weiſe übereinſtimmen.

§. 167.

Was nun aber die andre Parthei unter den Phyſikern betrift, die gleichfals die Unveränderlichkeit der Materie behauptete, dabei aber doch das Daſeyn würklicher Dinge an ſich zuließ, ſo kann hieraus ebenfals nichts gegen mich bewieſen werden. Daß dieſe, ohnerachtet ſie, in Abſicht jener Meinung über die Unveränderlichkeit der Materie, mit den Metaphyſikern übereinſtimmten, nicht auch in der Meinung über die Erzeugung der Dinge und ihre Natur und Beſchaffenheit, mit

*) Siehe die Einleitung des erſten Bandes, S. 5-7.

mit denſelben übereinſtimmten, davon liegt der Grund in ihren ganz verſchiedenen Begriffen von der Materie. Dem Metaphyſiker war die Materie das nicht, wofür ſie vom Phyſiker gehalten wurde. Die Materie des Phyſikers, beſaß in ihren Theilen urſprüngliche Kräfte und Eigenſchaften, die nur zuſammengeſezt werden durften *), um aus ihnen würkliche Dinge an ſich hervorzubringen. Denn, dem Syſtem dieſer Philoſophen zufolge, beſteht die Erzeugung und Zerſtörung der Dinge, in der Zuſammenſetzung und Trennung der, mit urſprünglichen Kräften und Eigenſchaften begabten Theile der Materie. Ohnerachtet ſie nun bei dieſer Zuſammenſetzung und Trennung, in ihrer Natur immer unveränderlich bleiben, ſo müſſen dadurch doch würkliche Dinge an ſich entſtehn; weil die Theile der Materie, aus welchen ſie zuſammengeſezt ſind, ſolche weſentlichen Kräfte und Eigenſchaften urſprünglich enthalten, aus deren Vereinigung, würkliche Dinge an ſich ins Daſeyn kommen können.

Hierin iſt aber bei den Metaphyſikern der Fall ganz anders. Denn daß dieſe die Materie, bei der Erzeugung der Dinge, unverändert bleiben laſſen, dadurch entſtehn aus derſelben keine würklichen Dinge an ſich. Da die Materie dieſer Philoſophen, in ihren Theilen, keine urſprünglichen Kräfte und Eigenſchaften beſizt, ſo können durch bloße Zuſammenſetzungen derſelben, nicht ſo, wie bei der Materie der Phyſiker, würkliche Dinge an ſich hervorgebracht werden. Sollte dies geſchehn, ſo müßte ihre innere Natur verändert, und derſelben, in ihren Theilen, die Kräfte und Eigenſchaften würklicher Dinge mitgetheilt werden, ſo daß alsdann aus ihrer erfolgten Zuſammenſetzung, würk-

*) Welches Geſchäft ſie der Gottheit zuſchrieben.

liche Dinge an ſich entſtehn könnten. Dies iſt aber unmöglich, ſo lange die Materie ihrer Natur nach, unverändert bleibt. In dieſem leztern Falle, entſtehn durch ihre Zuſammenſezungen, weiter nichts als äußere Formen, Figuren und Bilder, die nur Nachahmungen und Aehnlichkeiten würklicher Dinge darſtellen. Sie ſind demnach eigentliche μη οντα, d. i. keine würklichen Dinge an ſich.

§. 168.

Der Grund alſo, warum die Phyſiker mit den Metaphyſikern, in der gedachten Lehre, nicht übereinſtimmen, liegt in der Verſchiedenheit ihrer Meinungen über die Materie. Vermöge des Begrifs, den jene mit derſelben verknüpfen, kann nicht ſo wie bei den Metaphyſikern in dem Saz von der Unveränderlichkeit der Materie, der andre Saz: daß die Sinnenweſen keine würklichen Dinge, ſondern nur äußere Formen ſind, gegründet ſeyn, und als nothwendige Folge aus demſelben fließen.

§. 169.

Dieſer leztere Fall, tritt nun ebenfals auch bei dem Syſtem des Ariſtoteles ein. Denn da er eine eigenſchaftsloſe und innerlich unveränderliche Materie annimmt; ſo muß in dieſem Lehrſaz, auch der andre: daß die Sinnenweſen keine würklichen Dinge, ſondern bloße äußere Formen ſind, nothwendig gegründet ſeyn.

Drit-

Drittes Hauptſtük.

Auch die Meinung: daß die Erzeugung der Sinnenweſen, aus den in die Materie eingeführten Formen entſtehe, giebt einen Beweis ab, daß Ariſtoteles die Sinnenweſen für keine würklichen Dinge, ſondern nur für äußere Figuren in der Materie gehalten habe.

§. 170.

Ariſtoteles läßt die ſinnlichen Formen in der Materie exiſtiren *); die Materie, bei der nur ein Vermögen ſtatt findet, Etwas zu werden, d. i. eine Form anzunehmen, geht, ihm zufolge, nur alsdann zur Exiſtenz von Etwas über, ſobald ſie in eine Form gebracht wird **). Er nimmt eine Vereinigung der ſinnlichen Form mit der Materie an; läßt in dieſer Vereinigung beider, (der Form und Materie) die Natur der Sinnenweſen beſtehn ***), und behauptet, daß zur Erzeugung, (d. i. zur Hervorbringung der Sinnenweſen in der Materie), es hinreichend ſey, daß das erzeugende Weſen, die Einführung der Form in die Materie verurſache †). Auch nennet

*) Siehe hierüber im Vorhergehenden §. 63.

**) Ἡ ὑλη εςτι δυναμει, ὁτι ελθοι αν εις το ειδος. ὁταν δε γε ενεργεια †) η, εν τῳ ειδει εστιν. *Met. IX, 9. p. 542.*

†) So nennet er die Subſtanz und Form: φανερον, ὁτι ἡ ουσια και το ειδος, ενεργεια τις εστι. *Vb. ſup.*

***) Ἑτερον εςτιν αυτη τε καθ' ἁυτην ἡ μορφη και μεμιγμενη μετα της ὑλης. — το δε ειδος εν τῃ ὑλῃ, των καθ' ἑκαστον. επει ουν εςτιν ὁ ουρανος αισθητος, των καθ' ἑκαστον αν ειη. το γαρ αισθητον ἁπαν, εν τῃ ὑλῃ ὑπηρχεν. *De coel. I, 9. p. 274.*

†) Ἱκανον το γεννων ποιησαι, και του ειδους αιτιον ειναι εν τῃ ὑλῃ. *Met. VI, 8. p. 928.*

net er die zweiten Subſtanzen, oder die Sinnenweſen, ausdrücklich Formen *).

§. 171.

Auch aus dieſer Theorie des Ariſtoteles über die Erzeugung der Dinge, der zufolge, er die Entſtehung der Sinnenwelt, aus der **bloßen Formung der ganz eigenſchaftsloſen Materie** herleitet, ſo daß nehmlich gewiſſe Formen in ſie eingeführt werden, — aus dieſer Theorie an ſich ſchon, ſage ich, folgt der andre Grundſaz, als nothwendige Folge, daß die Gegenſtände dieſer ſichtbaren Welt, keine würklichen Dinge an ſich, ſondern nur geformte Geſtalten von würklichen Dingen vorſtellen. Dem in dem Wort **Form** liegenden Sinne nach, bedeuten die bei derſelben (der Form) ſtatt findenden Würkungen, nur äußere Veränderungen und Zuſammenſetzungen gewiſſer ſchon vorhandnen Theile. Keine die innere Natur der Dinge ſelbſt betreffende Eigenſchaft, kann durch die Form, d. i. dadurch daß Etwas geformt wird, hervorgebracht werden. Kurz, alle durch die Form zu erzielende Reſultate, laufen blos auf Zuſammenſetzung und äußerliche Bildung der Theile eines ſchon vorhandnen Stoffs hinaus, ohne daß dadurch in der innern Natur deſſelben eine Veränderung bewürkt wird. Dieſem zufolge kann alſo durch die Form, durch Formung der Materie, weiter nichts, als eine, nach gewiſſen Schranken beſtimmte Zuſammenſetzung und äußere Bildung ihrer Theile bewürkt werden. Da nun Ariſtoteles keine Eigenſchaften würklicher Dinge bei der Materie ſtatt finden läßt, ſo entſtehn, durch die Formung derſelben, keine würklichen Dinge, ſondern nur Zuſammenſetzungen ihrer Theile; die, unter die Schranken gewiſſer

*) Man ſehe hierüber im Folgenden, §. 184.

gewiſſer Formen gebracht, weiter nichts, als todte darſtellende Bilder und Figuren von Etwas enthalten; und die, wenn ſie nach Urbildern, die würkliche Dinge vorſtellen, geformt ſind, blos Abbildungen und Nachahmungen derſelben darſtellen. —

§. 172.

Auch nennet Ariſtoteles, wir wir geſehn, die Sinnenweſen ſelbſt, Formen. Eine Form aber, iſt **kein würkliches Ding ſelbſt, ſondern nur eine darſtellende Geſtalt deſſelben** *). Die Form an ſich, iſt alſo kein würkliches Ding. Da nun alſo die Sinnenweſen, Formen von ihm genannt werden, ſo können ſie keine würklichen Dinge ſeyn.

*) Auch bedeuten die Worte εἰδη und ἰδέαι, ſoviel als nachahmende Figuren und ausdrückende Formen, welche eine Aehnlichkeit von einem würklichen Gegenſtande darſtellen. Dies iſt der Sinn, den dieſe Worte, dem eigentlichen griechiſchen Sprachgebrauch nach, haben. Man ſehe den erſten Band dieſer Verſuche, §. 224. S. 440 nach, wo ich hierüber noch Verſchiedenes erinnere.

Dritter Abſchnitt.

Aus unmittelbaren Zeugniſſen und Ausſagen des Ariſtoteles erhellet, daß er unter den Sinnenweſen, keine würklichen Dinge an ſich, ſondern nur äußere Formen und Figuren in der Materie — die von ihm phyſiſche Formen genennet werden — verſtanden, und ſelbige für Mittheilungen der intelligiblen Ideen gehalten habe, die durch die göttliche Weltſeele in die Materie eingeführt würden.

Erſtes Hauptſtück.

Unmittelbare Zeugniſſe und Ausſagen des Ariſtoteles darüber, daß die Sinnenweſen keine würklichen Dinge an ſich, ſondern nur äußere Formen und Figuren in der Materie vorſtellen.

§. 173.

Doch wir werden nicht blos durch herausgebrachte Schlüſſe, die wir aus den Grundſätzen der Philoſophie des Ariſtoteles, als nothwendige Reſultate folgern, ſondern auch durch unmittelbare Zeugniſſe und Ausſagen von ihm ſelbſt, davon belehret: daß er die Sinnenweſen, für keine würklichen Dinge, ſondern für bloße Formen und nachahmende Figuren derſelben gehalten. Er drückt, indem er von der Erzeugung der Dinge redet, ſeine Meinung hierüber unter andern durch folgende Vergleichung aus: „Wenn Jemand,“

verſezt

verſezt er, „das Erz rund macht, ſo bringt er dadurch nicht das Runde an ſich, oder eine würkliche Sphäre, hervor; ſondern ganz was Anderes, nehmlich eine Form und Figur, in Etwas anderm (d. i. in der Materie) *).“ Er vergleicht hier abermahls das Erz, mit der Materie. Dieſer Vergleichung alſo zufolge, wird in der Materie — eben ſo wie in dem Erz, keine würkliche Sphäre, ſondern nur die Form derſelben — kein würkliches Ding, ſondern nur eine Form, eine Form deſſelben hervorgebracht. Eine Form nun, iſt kein würkliches Ding ſelbſt, ſondern nur eine darſtellende Geſtalt deſſelben.

§. 174.

Auch nennet Ariſtoteles ganz ausdrücklich die ſinnliche Form, eine Figur, Geſtalt, Abbildung der Idee (unter welcher leztern er die intelligible Idee verſtanden haben muß). „Die Materie,“ ſagt er, „halte ich für Etwas dem Erz ähnliches. Die (ſinnliche) Form, iſt die Figur und Abbildung der Idee **). Dasjenige aber, was aus beiden (Form und Materie) beſteht, iſt das, was die aus dem Erz — durch Einführung der Form — gebildete Bildſäule vorſtellt ***).“ — Dieſe Erklärung und Beſchreibung des Stagiriten der erzeugten Dinge, ſtimmt ganz mit der überein, die ich von der Lehre der metaphyſiſchen Philoſophie hierüber gegeben: indem ich die Einführung der, die Urbilder oder intelligiblen Ideen in Aehnlichkeit darſtellenden Figuren und Formen in die Materie,

*) *Met. VI, 8. p. 527.*

**) D. i. des Urbildes.

***) Λεγω δε την ὑλην, οἷον τον χαλκον. την δε μορφην, το ΣΧΗΜΑ της ιδεας. το δ' εκ τουτων, τον ανδριαντα το συνολον. *Met. VI, 3. p. 524.*

terie, mit der Handlung eines Bildhauers verglichen, der die nachahmende Form des Urbildes (σχημα της ιδεας), in den Marmor oder das Erz, einführet, ſo daß daraus eine Bildſäule entſteht *). Eben dieſe Vergleichung ſtellt Ariſtoteles in der abgeſchriebenen Stelle an. Er nennet die in die Materie eingeführte Form, eine nachahmende Figur der intelligiblen Idee (σχημα της ιδεας). Auch zeigt dieſe Vergleichung an ſich ſelbſt ſchon, daß er die erzeugten Dinge, für blos darſtellende Formen der Urbilder, die in die Materie eingedrückt worden, gehalten. Denn eine Bildſäule — die er hier zum Gegenſtande der Vergleichung wählt — ſtellet weiter nichts vor, als die ein gewiſſes Urbild nachahmende Form, die der Künſtler in einen rohen Stoff eingeführt hat.

§. 175.

Ich zeigte im erſten Bande, daß Plato, den Grundſätzen der metaphyſiſchen Philoſophie gemäß, die ſinnlichen Formen — welche die Materie in gewiſſe Schranken gezwungen, und ſie dadurch zur Konſiſtenz gebracht, daß auf dieſe Weiſe die Körperwelt aus ihr entſtehen können — beſeelte Bande genennt habe, in welche eingeſchloſſen, die Materie als Körper exiſtire **). Die allererſten einfachen ſinnlichen Formen, durch welche die Materie zu Elementen, oder einfachen Körpern gebildet worden, hielt er für triangelförmige Figuren. Die Fortdauer der Körper hängt, ihm zufolge, von der Feſtigkeit und Haltbarkeit der Bande

*) Man ſehe hierüber den erſten Band, S. 454. 459. 460; und im Vorhergehenden dieſes Buchs, §. 156. 157.

**) Dies deutet Plato unter andern in folgender Stelle an: Δεσμοις τε εμψυχοις σωματα δεθεντα, ζωα εγενηθη. *Tim.* p. 1052.

Bande ab, mit denen die triangelförmigen Formen, die Materie umſchließen, und ſie dadurch zu Körpern bilden. Seiner Meinung nach, entſteht die Zerſtörung der Körper, wenn die Bande der Triangel auseinandergehn, und die von ihnen eingeſchloſſen geweſene Materie, in andre Triangelformen eingeſchloſſen wird *). Er läßt alſo die Zerſtörung der Körper — ſo wie auch Ariſtoteles — in der Zerſtörung der Formen beſtehn, die den Theil der Materie durch gewiſſe Bande umgeben, der in denſelben als Körper exiſtirt. Sobald alſo die Form, aus der Materie — wie Ariſtoteles ſagt — herausgeht, d. i. ſobald die Bande der Form, vermöge welcher ſie — durch Einſchließung der Materie in gewiſſe Schranken — ihre Exiſtenz in derſelben behauptet, zerbrochen und zerſtört werden, ſobald hört auch der, durch ſie zur Exiſtenz gebrachte, Körper auf. Plato drückt ſich hierüber auf folgende Weiſe aus:

„Wenn die Fundamente und Wurzeln der Triangel, woraus die Körper der lebendigen Geſchöpfe beſtehn, durch den Streit und Kampf gegen die andern Triangel, abgenuzt und wie zermalmt worden ſind, alsdann vermögen ſie nicht mehr, die andern Triangel von der eingehenden Nahrung zu zertheilen; weswegen ſie denn mit den ihnen daſelbſt verwandten homogenen Theilen, ſich nicht weiter vereinigen können; vielmehr werden ſie ſelbſt, von den von außen eingehenden Triangeln von einander getrennt und zerſtreuet. Jedes Geſchöpf geräth in Abnahme, wenn, auf die hier geſagte Art, die Triangel deſſelben, von den von auſſen eingehenden Triangeln überwunden werden. Ein ſolcher

Zuſtand

*) Siehe den erſten Band dieſer Verſuche, S. 428 = 431. 451 = 454.

Zuſtand nun heißt das Alter. Das Ende entſteht alsdann, wenn die Bande von den Triangeln, aus welchen das Mark beſteht, nicht mehr zuſammenhalten, ſondern abgenuzt durch die viele Arbeit, nachlaßen, und von den Banden der Seele losgehn *).“

§. 176.

Mit der in dieſer abgeſchriebenen Stelle enthaltnen Meinung über die Zerſtörung der Körper, ſtimmt nun auch Ariſtoteles überein, der ſich hierüber — wenn gleich kurz und nicht ganz deutlich — doch in ſofern beſtimmt erklärt, daß daraus ein mit der Platoniſchen Meinung übereinſtimmender Sinn ſeines Gedankens, den er ausdrückt, nothwendig geſchloſſen werden muß. „Die Zerſtörung,“ ſagt er, „erfolgt dadurch, wenn das Begränzte, wegen der umgebenden Schranken, oder Bande, das Begränzte überwältigt **).“ Ohne Vergleichung mit jenem Grundſaz der metaphyſiſchen Philoſophie, iſt dieſe Stelle ganz unerklärbar. Aber durch dieſe Vergleichung, gewinnt ſie das gehörige Licht.

Sie ſtimmt im Grunde mit einer andern — ſchon im Vorhergehenden gedachten — Stelle überein, in der er die Zerſtörung darin beſtehn läßt, daß Etwas aus dem *ὑποκειμενον*, d. i. aus der Materie, herausgeht ***). Wenn nun die Bande der ſinnlichen Form, die die Exiſtenz derſelben (der Form) in der Materie beſtimmen, und gleichſam veſthalten, aufgelöſet werden,

*) PLAT. *Tim.* 1081.

**) *Γιγνεται δ' ἡ φθορα, ὁταν κρατῃ τȣ ὁριζοντος το ὁριζομενον δια το περιεχον. Meteorolog. IV, I. p. 359.*

***) Ἡ (*μεταβολη*) *εξ ὑποκειμενȣ εις ȣχ ὑποκειμενον, φθορα. Phyſ. V, 1. p. 232.*

den, daß dadurch die Form ſelbſt aufhört, ſo verſchwindet ſie aus der Materie. Eben dies ſagt auch die Platoniſche Meinung, und die in der andern Stelle des Ariſtoteles enthaltne Beſchreibung der Zerſtörung. Dieſe Stelle nun will ich nun noch etwas mehr ins Licht zu ſetzen ſuchen.

§. 177.

Wir müſſen in derſelben auf dreierlei merken: nehmlich auf das, was er das ὁριζον, das ὁριζομενον und das περιεχον nennet. Plato eignet den Formen gewiſſe Bande zu, wodurch ſie die Materie begränzen, und durch welche ſie ſelbſt in derſelben veſtgehalten werden. Sie ſind alſo das Begränzende, welches die Begränzung in der Materie hervorbringt. Eben dieſe Eigenſchaft und Würkung des Begränzens, ſchreibt — wie wir aus dem Vorhergehenden wiſſen — auch Ariſtoteles der Form zu *). Das ὁριζον in dieſer Stelle, iſt alſo die ſinnliche Form **). Das ὁριζομενον aber, iſt die von der Form eingeſchloſſene Materie. Was endlich das περιεχον betrift, ſo ſtellet er unter demſelben das vor, was Plato die Bande der Form nennet, durch welche ſie die Materie einſchließt oder umgiebt, und durch die ſie ſelbſt, in derſelben veſtgehalten wird. Denn Bande bedeuten ſoviel, als gewiſſe Gränzen und Schranken, die etwas, in einem von ihnen eingeſchloſſenen Raum veſthalten und umgeben. Bande ſind alſo, ein περιεχον, d. i. Etwas, das etwas anders umgiebt und umſchließt. Dieſem zufolge ſtellet das περιεχον in jener Stelle, die Bande der ſinnlichen Formen vor, durch welche die Materie eingeſchloſſen, und ſie ſelbſt (die Form) in derſelben veſtgehalten wird.

§. 178.

*) Siehe im Folgenden, §. 183.

**) Im Folgenden zeige ich, daß er die ſinnlichen Formen, μορια ὁριζοντα nennet: Siehe §. 181.

§. 178.

Ariſtoteles ſagt: Die Zerſtörung entſtehe, wenn das Begränzte, wegen des περιεχον; das Begränzende überwältigt. Plato leitet die Zerſtörung der Form davon her, daß die Bande derſelben, weil ſie abgenuzt ſind, auseinandergehn. Wenn die Bande, welche Etwas einſchließen, ſo ſchwach werden, daß ſie das Eingeſchloſſene nicht mehr veſthalten können, ſo wird das Einſchließende, welches das Eingeſchloſſene, durch Bande, bisher veſtgehalten, von dieſem (dem Eingeſchloſſenen) überwältigt. Denn es drängt ſich nun aus den Schranken und Banden heraus. Trift ein ſolcher Fall, bei den Banden der ſinnlichen Formen in der Materie ein, ſo wird die Form von der Materie — die ſich aus den abgenuzten Banden, die ſie nicht mehr veſthalten können, herausdrängt — überwältigt; d. i. das Begränzende wird durch das Begränzte überwältigt. Daß dies nun geſchieht, leitet Ariſtoteles von dem περιεχον her; und zwar alſo ausdrücklich von den Banden der Formen. Daß aber das περιεχον hieran ſchuld iſt, ſezt voraus, daß es nicht mehr die Macht gehabt, das Begränzte zu umgeben und veſtzuhalten.

Ariſtoteles will alſo durch dieſe kurze gedrängte Erklärung, in dieſer Stelle weiter nichts andeuten, als dies: wenn das περιεχον, oder die Bande der Form, d. i. die Bande des Begränzenden, nachlaſſen, ſo drängt ſich die bisher eingeſchloſſene Materie aus derſelben heraus. Hiedurch wird die Form mit ihren Banden überwältigt; d. i. die Form und der durch ſie zur Exiſtenz bisher beſtimmte Körper, hören auf zu ſeyn: indem jene (die Form) durch keine Bande mehr die Materie feſthalten kann. Und eben hier, tritt der Fall ein, daß die Form aus der Materie herausgeht. Hierin nun aber läßt der Sta-

girit, wie er in einer andern Stelle ſagt — die vorhin angezeigt worden — die Zerſtörung beſtehn, nehmlich wenn Etwas, das in einem Subjekt (in der Materie) exiſtirt, aus demſelben herausgeht u. ſ. w.

§. 179.

Auß dieſer, mit der metaphyſiſchen Philoſophie ſo ganz übereinſtimmenden Meinung des Ariſtoteles über die Zerſtörung der Körper, folgt nun klar und deutlich, daß er ſie für nichts anders, als äußere Formen und Figuren gehalten haben könne; mit deren Anfang oder Aufhören in der Materie, die Erzeugung oder Zerſtörung derſelben (der Körper) verknüpft ſey.

Zweites Hauptſtück.

Unmittelbare Zeugniſſe und Außagen des Ariſtoteles darüber, daß er die phyſiſchen Formen, für Mittheilungen und Nachahmungen der intelligiblen Ideen gehalten.

§. 180.

Izt will ich nun auch zeigen, daß Ariſtoteles die in die Materie eingeführten äußern Figuren, oder phyſiſchen Formen — in welchen er die Natur der Sinnenweſen beſtehn läßt — für Mittheilungen und Nachahmungen der intelligiblen Formen gehalten habe.

Unſer Philoſoph nimmt — wie ich im Vorhergehenden gezeigt *) — außer den intelligiblen Formen, auch phyſiſche ſinnliche Formen an, die in der Materie exiſtiren. In dem vorhergehenden Hauptſtück, redete ich ſchon davon, daß er dieſe phyſiſchen Formen, für die

*) Siehe im Vorhergehenden, §. 63.

die Körper, oder Sinnenweſen gehalten. Dieſe Körper oder Sinnenweſen läßt er nun, durch die, von dem περας, in der Materie hervorgebrachten Begränzungen, verurſacht werden. Auch verſteht er unter dem **Begränzenden** (περας), ſowohl die **intelligible** als auch die **ſinnliche Form**; nehmlich unter der ſinnlichen Form, die, durch Mittheilung der intelligiblen Form, entſtehende Figur, die durch ihre unmittelbare Begränzung, die ſie in der Materie hervorbringt — die hiedurch in gewiſſe Schranken gezwungen wird — das Daſeyn der Körperwelt verurſacht.

§. 181.

Hier ſind die zu meiner Behauptung gehörende Belege: Der Stagirit ſagt, daß den Körpern, gewiſſe begränzende Theile, *μορια ὁριζοντα*, inhärirten, und daß dieſe das *τοδε τι* vorſtellten. In ihnen (den begränzenden Theilen) ſey der Grund von dem Daſeyn der Körper enthalten, indem, wenn jene aufgehoben würden, dadurch das Univerſum überhaupt — d. i. der Inbegrif der ganzen Körperwelt — aufgehoben werde *). Er ſtellet hier die *μορια ὁριζοντα*, als Theile vor, die den Körpern, oder ſinnlichen Subſtanzen inhäriren. Dieſe *μορια ὁριζοντα* ſind die einzelnen Formen und Figuren, die die Materie, aus welcher jeder Körper beſteht, durch gewiſſe Schranken, begränzen und einſchließen, und die erſten Grundbeſtandtheile der Körper ausmachen **). Auch läßt er in dieſer Stelle,

*) Dies iſt der Sinn von der hier folgenden Stelle, der herauskommt, wenn ſie im Zuſammenhang mit dem, was Ariſtoteles kurz vorher und gleich nachher ſagt, genommen wird: *ετι ὁσα μορια ενυπαρχοντα εστιν εν τοις τοιουτοις (σωμασι), ὁριζοντα τε και τοδε τι σημαινοντα. ὡν αναιρουμενων, αναιρειται το ὁλον.* *Met. IV*, 8. p. 513.

**) Es ſind dies die einzelnen triangelförmigen Figuren, die Plato zu den Grundbeſtandtheilen der Körper macht, und von

Stelle, das Daſeyn der Körperwelt, von dieſen begränzenden Theilen abhängig ſeyn. Eben dieſes ſagt er in einer andern Stelle noch deutlicher, in der er das Begränzende auch als etwas Subſtanzielles beſchreibt. Nehmlich der erſten ſinnlichen Idee nach, die wir mit dem Begränzen verknüpfen, muß den **Punkten** und **Linien** die Eigenſchaft des Begränzens zugeſchrieben werden. Ariſtoteles nun, der die Linien und Punkte, ebenfals unter dieſen Eigenſchaften betrachtet, läßt ſich hierüber in folgende Erklärung aus: „Der Körper, iſt weniger Subſtanz, als die Linie, und dieſe wieder weniger Subſtanz, als die Einheit und der Punkt. Denn durch dieſe wird der Körper begränzt. Sie (die Linie, der Punkt und die Einheit) ſcheinen ohne Körper beſtehn zu können; nicht aber im Gegentheil, der Körper, ohne ſie. Denn ohne die Linie, den Punkt und die Einheit iſt das Daſeyn der Körper ganz unmöglich *).“ — In dieſen abgeſchriebenen Stellen, läßt alſo der Stagirit, das Daſeyn der Körper, durch das Begränzen und durch Linien und Punkte verurſacht werden.

§. 182.

Die Würkungen des begränzenden Princips, des *περας*, verurſachen demnach die Körper. Im Vorhergehenden zeigte ich, daß die durchs Begränzen entſtehenden Würkungen nur äußere räumliche Veränderungen in der Materie hervorbringen könnten **). Da

nun,

von welchen im vorhergehenden Hauptſtück geredet worden iſt.

*) Αλλα μεν το, τε σωμα ἡττον ȣσια της γραμμης, και ἀυτη της μοναδος και της ςιγμης. τȣτοις γαρ ὡρισται το σωμα. και τα μεν ανευ σωματος ενδεχεσθαι δοκει ειναι, το δε σωμα ανευ τȣτων ειναι αδυνατον. *Met. III, 5. p. 500.*

**) Im Vorhergehenden, §. 161.

nun, dem Ariſtoteles zuſolge, das Begränzen, die Körper ins Daſeyn bringt, ſo kann daſſelbe nur durch räumliche Veränderungen der Materie — d. i. durch äußere Formen und Figuren, die in ſie eingeführt worden — verurſacht werden.

Aus den Linien und Punkten, beſtehn, den Behauptungen unſers Philoſophen zufolge, die Grundbeſtandtheile der Körper. Linien und Punkte aber, machen die Grundbeſtandtheile von äußern Formen und Figuren aus: leztere beſtehn aus Linien und Punkten. Dieſe können keine andre, als äußere räumliche Veränderungen verurſachen. Denn durch Linien und Punkte, wird Etwas in einen gewiſſen Raum, in eine gewiſſe Form eingeſchloſſen. Das was in dieſem Raum, in dieſer Form eingeſchloſſen iſt, exiſtirt alsdann unter einer gewiſſen äußern Figur. Da nun alſo Linien und Punkte, nichts anders als Grundbeſtandtheile äußerer Formen und Figuren ſeyn können, jene (die Linien und Punkte) aber, die Grundbeſtandtheile der Körper ausmachen; ſo müſſen die leztern (die Körper), nothwendig aus den äußern Formen und Figuren beſtehn, durch welche die Materie in gewiſſe Schranken gezwungen und in einen gewiſſen Raum eingeſchloſſen wird u. ſ. w.

§. 183.

Eben dieſe vorhin gedachten *μορια ὁριζοντα*, welche die Grundbeſtandtheile der Körper ausmachen, ſind Mittheilungen der intelligiblen Form, und ſtellen die phyſiſchen Formen vor *), deren Exiſtenz Ariſtoteles, wie wir wiſſen, in die Materie verſezt **). Er erklärt nehmlich die **Form** für etwas **Begränzendes**, und eignet

*) Auch **Simplicius** nennet die phyſiſchen Formen, Elementarprincipien, Elemente der erzeugten Dinge. Simplic. *Comment. lib. I. fol. 56. p. 2.*

**) Siehe §. 63.

eignet ihr das **Begränzen** zu *), wie die unten abgeſchriebene Stelle zeigt.

Doch ich muß hier erſt noch einige Erklärungen darüber geben, was Ariſtoteles eigentlich dadurch ſagen will, wenn er der Form überhaupt das Begränzen zuſchreibt. Dieſer Philoſoph nehmlich, nimmt, gleichwie ſein Lehrer Plato, zweierlei Arten der Formen an, **intelligible** und **phyſiſche**, die in der Materie exiſtiren. Wenn er nun von der Form, als von etwas Begränzenden redet, ſo meinet er hierunter, beide Arten der Formen, die **intelligiblen** und **phyſiſchen**. In ſofern durch die Mittheilung des intelligiblen Princips, d. i. der intelligiblen Form, die ſinnliche Form entſteht, welche die Materie unmittelbar begränzt, in ſofern ſtellet die intelligible Form die erſte Urſach des Begränzens vor; und ſie wird auch in dieſer Rückſicht vom Ariſtoteles *πεϱας*, das **Begränzende**, genannt. Von ihr, als erſter Urſach, rührt alſo dies Begränzen der Materie her: denn nur vermöge dieſes Begränzens, können die von ihr (der intelligiblen Form) entſtehenden Mittheilungen, d. i. die phyſiſchen Formen, Nachahmungen und Aehnlichkeiten derſelben in der Materie hervorbringen. Allein in ſofern die, durch die göttliche Weltſeele in die Materie eingeführte phyſiſche Form, das Begränzen unmittelbar in derſelben verurſacht, iſt dieſelbe ebenfals etwas Begränzendes, und zwar die nächſte, unmittelbarſte Urſach, des in der Materie erfolgenden Begränzens. Es kommt alſo der **ſinnlichen** Form ſowohl, wie der **intelligiblen**, das Begränzen zu. Ariſtoteles nannte daher die erſtere, *μεϱια ὁϱιζοντα*, und machte ſie zu Grundbeſtandtheilen der Körper: indem ſie nehmlich die Materie mit gewiſſen beſeelten Banden einſchließt, und ſie dadurch zur Konſiſtenz

Hh 2 bringt,

*) *Ἡ δε μοϱφη και το ειδος ἁπαντων εν τοις ὁϱοις. De generat. et corrupt. II, 8. p. 322.*

bringt, daß ſie in der Form, als Körper, exiſtiren kann.

§. 184.

Dieſe phyſiſchen Formen nun, nennet Ariſtoteles auch Subſtanzen, **zweite, geringere** Subſtanzen, und ſagt, daß die erſtern Subſtanzen (die intelligiblen Formen) in ihnen vorhanden wären. „Bei den zuerſten und vorzüglichſten Subſtanzen," heißt es, „findet keine Beziehung auf ein Subjekt ſtatt; auch inhäriren ſie keinem Subjekt *). **Die zweiten geringern Subſtanzen aber, werden Formen genannt**; und in dieſen Formen, ſind die erſten vorzüglichſten Subſtanzen vorhanden **)." — Hier behauptet er alſo ein Vorhandenſeyn der erſten Subſtanzen, in den geringern Subſtanzen. Unter dieſen erſten Subſtanzen aber, verſteht er Principien und Urſachen, und zwar die intelligiblen Formen: denn' er ſagt ausdrücklich, daß das **Zuerſte**, ein Princip ſey ***); daß alle Urſachen, zugleich Principien, und dieſe, das **Zuerſte** wären †). Die **Formen** aber macht er zu den **zuerſten Subſtanzen** ††), zu würkenden Subſtanzen †††); und zwar

*) D. i. keiner Materie.

**) Ουσια δε εστιν, ἡ κυριωτατα τε και πρωτως και μαλιστα λεγομενη, ἡ μητε καθ᾿ ὑποκειμενου τινος λεγεται, μητε εν ὑποκειμενῳ τινι εστιν. δευτεραι δε ουσιαι λεγονται τα ειδη, εν οἱς ειδεσιν αἱ πρωτως ουσιαι λεγομεναι ὑπαρχουσι. ARISTOT. *Categor. de Subſtant. p. 9.*

***) Ταυτο γαρ λεγω πρωτον και αρχην. *Analyt. poſt. I, 2. p. 77.*

†) Παντα γαρ τα αιτια αρχαι. πασων μεν ουν κοινον των αρχων, το πρωτον ειναι. *Met. IV, 1. p. 510.*

††) Ειδος δε λεγω, το τι ην ειναι ἑκαστου, και την πρωτην ουσιαν. *Met. VI, 7. p. 527.*

†††) Φανερον ὁτι ἡ ουσια και το ειδος, ενεργεια τις εστι. *Met. IX, 9. p. 542.* — Siehe auch noch: *Meteorolog. IV, 5. p. 362.*

zwar zu würkenden Subſtanzen, die abgeſondert exiſtiren *); die alſo nicht in der Materie, ſondern außerhalb derſelben vorhanden ſind. Eben dieſe abgeſonderten, würkenden, ſubſtanziellen Formen, nennet er auch **unerzeugte**, **unzerſtörbare** und **göttliche** Subſtanzen **), und auch das **Abgeſonderte**, das **Unbewegliche** und **Ewige** ***). — Die Formen nun, welche er in der vorhin abgeſchriebenen Stelle, zuerſte Subſtanzen nennet, können keine andern als die intelligiblen Formen; die andern Formen aber — in welchen dieſe intelligiblen Formen vorhanden ſeyn ſollen — keine andre, als diejenigen Formen ſeyn, die er phyſiſche Formen nennt, und die Exiſtenz derſelben in die Materie verſezt †).

Der hier vorgetragenen Meinung unſers Philoſophen zufolge, ſind alſo die intelligiblen Formen, in den phyſiſchen Formen vorhanden, d. i. in denjenigen Formen, welche das Begränzen unmittelbar in der Materie verurſachen.

§. 185.

Wie dürfte nun aber wohl dieſe Inhärenz, dieſes Vorhandenſeyn der intelligiblen Formen, in den phyſiſchen Formen zu verſtehen ſeyn? Aus dem Vorhergehenden wiſſen wir, daß die Worte *ον*, *ἑν*, *ακινητον ον*, *ειδος*, *περας* u. ſ. w. alle Einerlei anzeigen, und das intelligible Princip bezeichnen ††), welches das eine

 von

*) Ενεργεια μεν γαρ το ειδος, εαν ῃ το χωριστον. *Met. XI, 4 p. 560.*

**) Man ſehe hierüber im Vorhergehenden dieſes Buchs, §. 57. 59. 64. 65.

***) Im Vorhergehenden §. 64. 65.

†) Siehe im Vorhergehenden, §. 63.

††) Man ſehe im Vorhergehenden, §. 39. 40.

von den **drei** Principien iſt, die bei'm Ariſtoteles am meiſten unter den Nahmen: **Form**, **Materie** und **Privation** vorkommen. Das ἐν iſt alſo die intelligible Form. Nun nimmt Ariſtoteles, ein zwiefaches ἐν an, ein **für ſich beſtehendes** ἐν, und ein **zufälliges** ἐν *). Alles was **für ſich beſtehend** iſt, ſagt er, exiſtirt in keinem Subjekt, nicht in der Materie; wohl aber das Zufällige, welches in der Materie vorhanden iſt **). Dieſem zufolge, muß das **für ſich beſtehende** ἐν die **für ſich beſtehende, abgeſonderte, intelligible Form** ſeyn, die nicht in der Materie iſt; das **zufällige** ἐν aber, die **phyſiſche, zufällige Form**, welche in der Materie exiſtirt. Der Stagirit ſagt noch weiter: das **zuerſte, für ſich beſtehende** ἐν, verurſache das ἐν in den Subſtanzen ***). Dieſes in den Subſtanzen verurſachte ἐν, kann nicht das für ſich beſtehende ἐν ſeyn; er muß alſo unter demſelben das zufällige ἐν, die phyſiſche Form verſtehn. Auch können die Subſtanzen, in welchen das zufällige ἐν verurſacht wird, nicht die intelligiblen Subſtanzen vorſtellen, ſondern ſie müſſen Sinnenweſen ſeyn, d. i. die δευτεραι ουσιαι, die Ariſtoteles, wie ich kurz vorher gezeigt, ebenfals Formen nennt.

§. 186.

Dem in dieſen Aeußerungen unſeres Philoſophen liegenden Reſultat zufolge, verurſachen alſo die intelligiblen Formen, die phyſiſchen Formen, welche in der Materie exiſtiren, und die ſinnlichen Subſtanzen vorſtellen. Nun behauptet er aber auch in einer kurz vorher abgeſchriebenen Stelle, daß die intelligiblen Formen den phyſiſchen Formen inhärirten. Dies nun mit dem zuſammengehalten und verglichen, wenn er ſagt: **das**

den

*) Siehe im Vorhergehenden, §. 38.

**) Im Vorhergehenden, §. 44.

***) Im Vorhergehenden, §. 38.

für ſich beſtehende, intelligible ἕν, oder die intelligible Form, verurſache das zufällige ἕν, oder die zufällige, phyſiſche Form, kann keinen andern Sinn haben, als den: daß die Inhärenz der intelligiblen Form, eine Würkung, Mittheilung und Aehnlichkeit derſelben vorſtelle. Die phyſiſche Form nun, iſt dieſe Würkung, dieſe Mittheilung und Aehnlichkeit der intelligiblen Form. So wie dieſe Form heißt, ſo heißt jene (die phyſiſche), wegen ihrer Aehnlichkeit mit der intelligiblen, ebenfals Form. Die phyſiſche Form, iſt etwas Aehnliches von der intelligiblen Form. Eben ſo iſt das zufällige ἕν, etwas Aehnliches von dem für ſich beſtehenden ἕν; eben darum heißt jenes, ſo wie dieſes, auch ein ἕν. Durch den Nahmen ἕν, den Ariſtoteles dem, was er das zufällige ἕν nennet, beilegt, zeigt er eine Aehnlichkeit des leztern mit dem erſtern an. Das zufällige ἕν aber, bedeutet, wie wir wiſſen, die phyſiſchen Formen, ſo wie das für ſich beſtehende ἕν, die intelligiblen Formen. Die Ausdrücke: das für ſich beſtehende ἕν, verurſacht die zufällige Einheit; und: die erſten Subſtanzen, oder intelligiblen Formen, inhäriren den geringern Subſtanzen, welche Formen genannt werden, wollen alſa weiter nichts ſagen, als: das intelligible ἕν, die intelligible Form, theilet gewiſſe Aehnlichkeiten von ſich mit; aus dieſen nun, von dem intelligiblen ἕν und der intelligiblen Form ſich mittheilenden Aehnlichkeiten, beſtehn das zufällige ἕν und die phyſiſchen Formen, welche in der Materie exiſtiren.

§. 187.

Noch einige andre Aeußerungen des Stagiriten, beſtätigen die Wahrheit meiner hier gegebenen Erklärung noch mehr. Dieſer Schriftſteller deutet, wie ich im erſten Abſchnitt des dritten Theils, in dieſem Bu-

che, zeigte, durch die Ausdrücke: τοδε τι und το τι εστι, etwas Subſtanzielles an *). Er nimmt zwei Arten des τοδε τι, oder το τι εστι an — denn τοδε τι und το τι εστι, ſind gleichviel bedeutende Ausdrücke **) — ein **urſprüngliches** und ein **mitgetheiltes** το τι εστι. Von dem urſprünglichen το τι εστι ſagt er, daß es den intelligiblen Subſtanzen urſprünglich, auf eine abſolute Weiſe eigen ſey; von dem mitgetheilten το τι εστι aber, daß es den Sinnenweſen, oder den in der Materie exiſtirenden Eigenſchaften zukomme; aber nicht auf eine abſolute Weiſe: nur mittelbar, durch Konkomitanz, inhärire es ihnen ***). In eben dieſem unten angezeigten §. erweis ich auch, daß er unter dem **urſprünglichen** το τι εστι, das **intelligible Subſtanzielle**, und unter dem **mitgetheilten** το τι εστι, das **Phyſiſche**, das **Sinnlich-Subſtanzielle** verſtehe.

Dieſes **intelligible** το τι εστι, kann nichts anders als das intelligible ἑν und die intelligible Form, das **intelligible** το τι εστι aber, nichts anders, als das zufällige ἑν und die phyſiſchen Formen bedeuten. Das το τι εστι welches, durch Konkomitanz, den Sinnenweſen inhärirt, muß etwas ähnliches von dem urſprünglichen το τι εστι ſeyn, welches den intelligiblen Subſtanzen auf eine abſolute Weiſe zukommt; denn es führet mit dieſen leztern einerlei Nahmen. Da nun der Stagirit ſagt, daß das, den Sinnenweſen inhärirende το τι εστι, denſelben nicht urſprünglich zukomme; ſo muß es ihnen erſt mitgetheilt worden ſeyn. Dieſe Mittheilung deſſelben aber, kann von keinem andern, als dem urſprünglichen το τι εστι, herrühren. Der in jener Stelle des Ariſtoteles vorkommenden Behauptung zufolge, iſt alſo das den Sinnenweſen mitgetheilte το τι εστι, oder die

*) Man ſehe daſelbſt, §. 45.

**) Siehe hierüber im Vorhergehenden, §. 45.

***) Im Vorhergehenden, §. 46. 47.

die phyſiſche Form, eine, von dem urſprünglichen το τι εϛι, oder von der intelligiblen Form, ſich mitgetheilte Aehnlichkeit; welches nun eben ſoviel bedeutet, als: das zufällige εν, die phyſiſche Form, das mitgetheilte το τι εϛι, iſt eine Nachahmung des intelligiblen εν, der intelligiblen Form, des urſprünglichen, intelligiblen το τι εϛι.

§. 188.

Durch alle dieſe beigebrachten Zeugniſſe und Thatſachen, und durch die aus ihnen herausgebrachten Reſultate, hoffe ich nunmehr erwieſen zu haben, daß Ariſtoteles, die äußern Figuren in der Materie, welche die Körper darſtellen, oder die phyſiſchen Formen, für Nachahmungen, oder mitgetheilte Aehnlichkeiten der intelligiblen Formen gehalten *). Denn wenn er ſagt: daß die intelligible Form, der phyſiſchen Form inhärire; ſo bedeutet dies: die intelligible Form, inharire der phyſiſchen, vermöge der ihr von ſich mitgetheilten Aehnlichkeit. Auf eben die Weiſe ſagt man auch, daß das Urbild ſeiner Kopie, d. i. dem es darſtellenden Bilde, inhärire. Dies Bild, dieſe Form, beſizt eine Aehnlichkeit von dem Urbilde. Dieſe Aehnlichkeit aber rührt von dem Urbilde her, iſt eine Mittheilung deſſelben. Vermöge dieſer von ſich mitgetheilten Aehnlichkeit alſo, inhärirt das Urbild, der Form, dem Bilde, durch welche daſſelbe nachgeahmt dargeſtellt wird. Die

*) Man vergleiche, bei der in dieſem Hauptſtück vorkommenden Unterſuchung, eine andre, ſchon im Vorhergehenden angeſtellte Unterſuchung, wo ich von der Ariſtoteliſchen Meinung rede: daß durch das würkſame Erkennen und Denken des reinen Verſtandes, die intelligiblen Urbilder des göttlichen νȣς nachgeahmt, und durch Handlungen, als ſolche Nachahmungen, in der Materie würklich gemacht werden. S. §. 102-105.

Geſtalt des Urbildes, inhärirt dem Gemählde der Bildſäule, die die Nachahmungen deſſelben vorſtellt. So inhärirt die Geſtalt des Menſchen, dem Bilde, in welchem derſelbe in der Kopie nachgeahmt dargeſtellt wird.

Drittes Hauptſtück.

Unmittelbare Zeugniſſe und Ausſagen darüber, daß die phyſiſchen Formen, durch die göttliche Weltſeele, in die Materie eingeführt werden.

§. 189.

Im erſten Bande dieſer Verſuche zeigte ich, daß Plato der göttlichen Weltſeele, die unmittelbare Regierung dieſer Sinnenwelt zuſchreibe, in der ſie alle Veränderungen und die Bildung und Erzeugung aller Dinge verurſache *). Eben dieſe Meinung von der göttlichen Weltſeele hatte auch Ariſtoteles **). Plato lehrete, daß die göttliche Weltſeele, die ſinnlichen Formen — in welchen er die Natur und das Weſen der Körper beſtehn ließ — in die Materie einführe ***). Eben dies behauptete auch Ariſtoteles.

§. 190.

Er leitet nehmlich die Bewegung, Erzeugung, das Leben, die Ernährung und alle Veränderungen in der Welt ausdrücklich von der Seele her †). Auch ſagt er, daß Gott das Univerſum, durch immer fortdaurende Erzeu-

*) Erſter Band S. 381. 382.

**) Man ſehe hierüber im Vorhergehenden dieſes Buchs, fünfter Theil. §. 116 = 128.

***) Erſter Band. S. 455 = 462.

†) Im Vorhergehenden, §. 118. 122. wo ich die hieher gehörenden Stellen ganz abgeſchrieben habe.

zeugungen erfülle *). Eben dieſem Schriftſteller zufolge, beſtehn, wie ich gezeigt, die Körper, aus den in der Materie exiſtirenden phyſiſchen Formen: Nur alsdann, ſagt er, gehe die Materie zur Exiſtenz von Etwas über, ſo daß etwas Würkliches in ihr entſtehe, wenn ſie in eine Form gebracht werde; ehe dies aber geſchehe, ſey ſie nichts an ſich, ſondern beſitze blos das Vermögen, etwas werden zu können **). Nun erklärt er die Seele für den Ort der Formen ***); läßt in derſelben die Formen exiſtiren †), und zwar die ſinnlichen Formen ††). Von dieſen Formen aber ſagt er, daß ſie durch das erzeugende Weſen, in die Materie eingeführt würden; dieſes ſey die Urſach, von ihrem Daſeyn in derſelben †††). Da nun, ſeiner Philoſophie nach, die Seele, das **Erzeugende** (γεννῶν) iſt — indem er ihr, wie wir wiſſen, alle Veränderungen und Erzeugungen in der Sinnenwelt zuſchreibt — ſo muß auch die Seele das γεννῶν ſeyn, welches die Formen in die Materie einführt. Ihm zufolge iſt alſo die Seele das erſte, vorzüglichſte Werkzeug, durch welches die Formen in die Materie gebracht werden. Er vergleicht daher auch die Seele, mit der Hand, und ſagt, die Hand ſey das Werkzeug der

*) Συνεπληρωσε το ὁλον ὁ θεος, εντελεχη ποιησας την γενεσιν. *Meteorolog. I, 10. p. 324.*

**) Ἡ ὑλη εστι δυναμει, ὁτι ελθοι αν εις το ειδος. ὁταν δε γε ενεργεια ῃ, εν τῳ ειδει εστιν. *Met. IX, 9. p. 542.*

***) Ἐυ δη οἱ λεγοντες, την ψυχην ειναι τοπον ειδων. *De anim. III, 4. p. 401.*

†) Το ειδος εστι το εν τῃ ψυχῃ. *Met. VI, 7. p. 527.*

††) Της δε ψυχης το αισθητικον. — αναγκη δ' η αυτα (τα αισθητα), η τα ειδη ειναι. αυτα γαρ δη ου· ου γαρ ὁ λιθος εν τῃ ψυχῃ, αλλα το ειδος. — ὁ νους δε, ειδος ειδων. και ἡ αισθησις, ειδος αισθητων. *De anim. III, 8. p. 403.*

†††) Ἱκανον το γεννων ποιησαι, και του ειδους αιτιον ειναι εν τῃ ὑλῃ. *Met. VI 8. p. 528.*

der Werkzeuge *); welches ſo viel anzeigen ſoll: die Hand ſey das allererſte und vorzüglichſte Werkzeug, wodurch etwas geſchehe; denn ohne Hand kann kein Gebrauch der übrigen Werkzeuge ſtatt finden. Die Hand iſt alſo das allererſte und vorzüglichſte unter den Werkzeugen; und eben ſo auch die Seele, das erſte und vorzüglichſte Werkzeug, vermittelſt deſſen die Formen in die Materie eingeführt werden.

§. 191.

Durch die hier meinen Leſern vorgelegten anſchauenden, klaren Zeugniſſe und Thatſachen, hoffe ich, es ins gehörige Licht geſezt zu haben, daß Ariſtoteles, eben ſo wie Plato, die phyſiſchen Formen, durch die göttliche Weltſeele in die Materie einführen laſſe.

§. 192.

Noch immer ſind dieſe Ariſtoteliſchen ſogenannten ſubſtanziellen Formen, allen Forſchern des Alterthums, ein Problem geblieben. Die vergeblichen Verſuche, es aufzulöſen, brachten in den vormaligen Zeiten heftige Streitigkeiten hervor. Dieſes Problem, hoffe ich, durch die nun geendigten Unterſuchungen aufgelöſet zu haben.

*) Ὡςτε ἡ ψυχη ὡσπερ ἡ χειρ εςτι. και γαρ ἡ χειρ, οργανον εστιν οργανων. *De anim.* III, 8. p. 403.

Be=

Beſchluß dieſes Buchs.

Von noch ein Paar andern merkwürdigen Meinungen der metaphyſiſchen Philoſophie, mit denen Ariſtoteles ebenfals übereingeſtimmt.

§. 193.

Zum Beſchluß dieſes Buchs, will ich noch ein Paar andre merkwürdige Meinungen anführen, in welchen Ariſtoteles mit der metaphyſiſchen Philoſophie übereinſtimmt. Plato erkläret, wie ich im erſten Bande dieſer Verſuche zeigte, das Feuer für den reinſten, edelſten und beweglichſten Körper, der den andern Körpern die Bewegung am leichteſten und geſchwindeſten mittheile. Er hält daher auch das Feuer, für den der Seele angemeſſendſten Körper, der aus dieſem Grunde, von der vollkommenſten Seele bewohnt werde. Aus eben dieſer Urſach eignet er den Geſtirnen die Göttlichkeit zu: weil ihnen, da ſie aus Feuer beſtünden, die vollkommenſte Seele beiwohnen könne. Auch ſchreibt er dem Feuer, wegen ſeiner leichten Beweglichkeit, die Ernährung und Verdauung zu *). Hierin ſtimmt nun Ariſtoteles mit ſeinem Lehrer völlig überein. Er macht die ὑγρα θερμοτης, zur Urſach des Lebens und des Wachsthums **). Nehmlich weil alles Wachsthum, von der Nahrung herrühre, dieſe aber im Feuchten und **Trocknen** beſtehe, und bei beiden, die Verdauung und Veränderung durch die Wärme verurſacht werde; ſo müſſe bei allen Pflanzen und lebendigen Geſchöpfen,

*) Ueber alles dies ſehe man den erſten Band dieſer Verſuche nach: Theil 7. S. 421. 422. 428 = 430.

**) Της τε γαρ αυξησεως, ἡ ὑγρα θερμοτης αιτια, και της ζωης. *De longitudine et brevitate vitae. cap. 5. p. 4.*

ſchöpfen, das phyſiſche Princip der Wärme ſtatt finden*). Das Leben und die Seele ſtehe mit der Wärme im genaueſten Verhältniß, indem die Verdauung der Nahrungsmittel, nicht ohne Wärme und Seele geſchehen könne; dieſes nun aber durchs Feuer bewürkt werde**). Man könne ſagen, daß die Seele in einem feuerartigen Körper exiſtire***); weil die Wärme am fähigſten dazu ſey, die Würkungen und Verrichtungen der Seele zu vollbringen. Das Bewegen und Ernähren aber, gehöre unter die Würkungen und Verrichtungen der Seele †). Dieſes zwiſchen der Wärme und Seele ſtatt findende nahe Verhältniß, und die Einwürkung der leztern auf die Erzeugung und Erhaltung aller Dinge, deutet er auch dadurch an, daß er ſagt: die animaliſche Seelenwärme, ſey im Univerſum überall verbreitet; und man könne daher behaupten, daß in demſelben, alles mit Seele ††) erfüllt ſey

*) *De part. animal. II, 3. p. 602.*

**) Επει δε ειρηται προτερον, ὅτι το ζην, και ἡ ψυχης ἑξις, μετα θερμοτητος τινος εστιν. ȣδε γαρ ἡ πεψις, δι' ἡς ἡ τροφη γινεται τοις ζωοις, ȣτε ψυχης, ȣτε ανευ θερμοτητος εστι. πυρι γαρ εργαζεται παντα. *De reſpiratione, cap. 8. p. 448.*

***) Der gewiſſermaßen als Vehikel der Seele zu betrachten.

†) Οἱ μεν γαρ τȣ ζωȣ την ψυχην τιθεασι πυρ, ἡ τοιαυτην τινα δυναμιν φορτικως τιθεντες. βελτιον δ' ισως φαναι, εν τοιȣτῳ τινι σωματι συνεσταναι. τȣτȣ αιτιον, ὅτι της ψυχης τοις εργοις ὑπηρετικωτατον των σωματων το θερμον εστι. τα τρεφειν γαρ και κινειν, ψυχης εργον εστι. ταυτα δε δια ταυτης γινεται μαλιστα της δυναμεως. *De Part. animal. II, 7. p 604.*

††) Dies ſtimmt mit einer alten Tradition überein, der zufolge es hieß, daß die ganze Natur mit Göttern angefüllt

ſey *). Auch läßt er, (hierin ebenfals einſtimmig mit dem Plato) die Wärme, die Vereinigung der homogenen, gleichartigen Theile **) verurſachen ***).

§. 194.

füllt ſey a): Thales b) und Heraklit c) ſagten daher, alles ſey mit Göttern und Seelen angefüllt. Ariſtoteles d) und Plutarch e) meinen, daß ſie dadurch zu verſtehn geben wollen, als wenn durch die ganze Natur eine göttliche Seele verbreitet ſey. Hiezu muß das genommen werden, was Plato — der den Ausdruck: **alles iſt mit Göttern erfüllt**, auf die Weltſeele bezieht, und die Lehre von derſelben für eine alte Tradition ausgiebt — hierüber ſagt: „Wer die Tradition für wahr hält, daß die Seele eher da geweſen und göttlicher ſey, als der Körper, der wird auch die Meinung für eben ſo ſchön, als gut und gründlich erklären, wenn geſagt wird: **daß alles mit Göttern angefüllt ſey** f).“

a) ARISTOT. *liber de Mundo cap. 6. p. 375.*

b) DIOG. LAERT. *I, 27;* — CIC. *de leg. II, 11;* — ARISTOT. *de anim. I, 5, p. 386.*

c) DIOG. *IX, 7.*

d) *De anim. I, 5. p. 386.*

e) PLVTARCH. *Sept. Sap. conviv. p. 163.*

f) Ὁ πιστευσας ὡς Ὁ ΛΟΓΟΣ αληθης γεγονεν, ὅτι πρεσβυτερον τ᾽ εστιν ἅμα δε θειοτερον ψυχη σωματος, ἡγησαι τ᾽ αν παγκαλως τε και ἱκανως ειρησθαι θεων ειναι παντα πλεα. PLAT. *in Epinomide p. 1015.*

*) Εν δε τῳ παντι θερμοτητα ψυχικην. ὡς τροπον τινα παντα ψυχης ειναι πληρη. *De generat. animal. III, 2. p. 679.*

**) Den Lehren der metaphyſiſchen Philoſophie zufolge, wird die Erzeugung und das Wachsthum aller Dinge dadurch verurſacht, daß die homogenen gleichartigen Theile der Materie — d. i. die gleichartigen triangelförmigen Figuren — ſich mit einander vereinigen.

***) Θερμον γαρ εστι, το συγκρινον τα ὁμογενη. *De generat. et corrupt. II, 2. p. 318.*

Digitized by Google

§. 194.

Auch noch in einem andern Grundſatz der metaphyſiſchen Philoſophie — der unter ihre Hauptlehren gehörte — ſtimmte Ariſtoteles mit derſelben überein. Plato lehrete, dem Syſtem dieſer Philoſophie zufolge, daß die Beſchäftigung des Weiſen darin beſtehe, dem Sinnlichen — welches ihn in ſeinem Streben nach Weisheit hindere — abzuſterben, und ſich mit ſeiner Seele zu beſchäftigen, um dadurch die innere, intelligible, geiſtliche Erkenntniß in derſelben hervorzubringen. In dieſer geiſtlichen intelligiblen Erkenntniß, beſtehe das Weſen der wahren Philoſophie. Alles dies behauptete auch Ariſtoteles. Doch da ich ſchon im Vorhergehenden hierüber gehandelt *) ſo verweiſe ich meine Leſer dahin, und bitte ſie, die unten angezeigten Stellen hierüber nachzuſehn.

*) Man ſehe im Vorhergehenden, §. 100. 101.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google